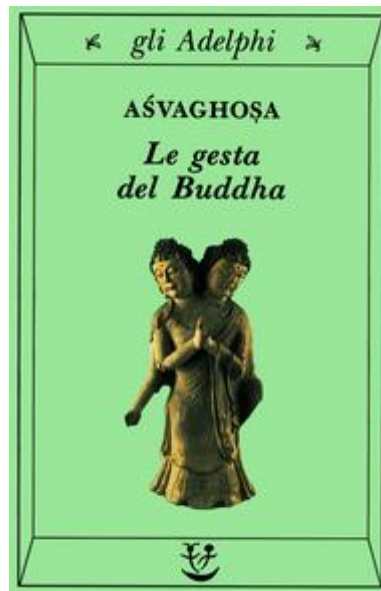


Asvaghosa
LE GESTA
DEL BUDDHA
(Buddhacarita Canti I-XIV)



La vita del Buddha è innanzitutto una grande favola: la storia del principe bellissimo che il padre vuole tenere all'oscuro degli orrori dell'esistenza e invece accidentalmente li scopre. Quei mali sono la vecchiaia, la malattia, la morte: e anche nel mondo di sola bellezza e piacevolezza che il potente re ha approntato per il figlio essi filtrano, onnipresenti e fatali. Le gesta del Buddha raccontano l'itinerario del principe per giungere a trovare la risposta a quei mali: l'Illuminazione, da cui discenderà la dottrina della Liberazione dal ciclo delle nascite. La presente edizione, a cura di Alessandro Passi, è la prima che si tenta in Italia dopo quella pubblicata all'inizio del Novecento, e oggi evidentemente datata, di Carlo Formichi. La traduzione è accompagnata da un saggio sul



Buddhacarita e il suo autore, che ricostruisce la genesi, l'ambiente e la fortuna del testo, e da un ricco glossario mitologico-storico-religioso.

Asvaghosa

LE GESTA DEL BUDDHA

(Buddhacarita Canti I-XIV)



ADELPHI EDIZIONI

INDICE

Nota dell'editore

Premessa

LE GESTA DEL BUDDHA

1. La nascita del Beato
2. La vita nel palazzo
3. L'insorgere del turbamento
4. Il rifiuto fatto alle donne
5. La partenza
6. Il congedo di Chandaka
7. Ingresso nella foresta d'asceti
8. I lamenti nel palazzo
9. Alla ricerca del principe
10. La visita di Shrenya
11. Il biasimo dei piaceri
12. La visione di Arada
13. La vittoria su Mara
14. La perfetta Illuminazione

NOTE

Elenco delle abbreviazioni

Canto 1
Canto 2
Canto 3
Canto 4
Canto 5
Canto 6
Canto 7
Canto 8
Canto 9
Canto 10
Canto 11
Canto 12
Canto 13
Canto 14

"IL «BUDDHACARITA» E IL SUO AUTORE" di Alessandro
Passi

Note

INDICE DEI NOMI PROPRI RICORRENTI NEL TESTO

NOTA BIBLIOGRAFICA

.

NOTA DELL'EDITORE

Nel settimo secolo d.C. un pellegrino cinese, Itsing, scriveva che Ashvaghosha era letto «per ogni dove nelle cinque Indie e nei paesi dei mari del Sud». A dispetto di questa immensa popolarità, del «più grande poeta del Buddismo» - come lo ha definito Coomaraswamy - non sopravvivono che labili e incerte notizie. Sappiamo solo che visse con ogni probabilità nel primo secolo d.C. e che oltre alle "Gesta del Buddha" due sole delle numerose opere a lui assegnate dalla tradizione debbono essere considerate autentiche: i frammenti dello "Shariputra", dramma in nove atti, e il "Saundarananda", un "mahakavya" (poemetto epicoreligioso) sulla conversione di Nanda, il fratellastro di Buddha (apparso presso Adelphi nel 1985). La presente edizione del "Buddhacarita", a cura di Alessandro Passi, è la prima che si tenta in Italia dopo quella pubblicata all'inizio del Novecento, e ormai datata, di Carlo Formichi.

PREMESSA

"Le gesta del Buddha" è la traduzione di quanto ci è stato conservato nella lingua originale del "Buddhacarita" di Ashvaghosha. Al lettore che affronti per la prima volta un'opera della letteratura sanscrita - e in modo particolare un "mahakavya", poemetto di argomento epicostorico, ma legato a sofisticati canoni estetici e stilistici – si vuole fare una raccomandazione. Le regole compositive di questo genere letterario esigono una notevole densità di espressione, un elemento d'altronde favorito dal carattere stesso della lingua sanscrita: immagini e similitudini anche ardite, metafore e complessi "calembours" non sono accidentali e costituiscono parte integrante della creazione artistica. Ma proprio in quanto l'attenzione è rivolta al dettaglio verbale e semantico nelle singole strofe, il nesso grammaticale o sintattico tra strofe diverse appare piuttosto labile: «un canto del Buddhacarita», nell'illuminante definizione di Vittore Pisani, a è una serie di epigrammi, in fondo indipendenti fra loro» (1). Una corretta lettura del testo dovrebbe tener presente questo duplice aspetto e prestare più attenzione alle singole immagini che allo svolgimento narrativo, esattamente al contrario di quanto si è usi fare nell'affrontare testi di narrativa in una lingua

moderna. In tal modo sarà possibile approssimarsi a un'intelligenza a secondo le intenzioni» dell'autore.

I problemi generali inerenti all'opera di Ashvaghosha e alla sua collocazione nella storia della letteratura indiana vengono qui trattati a parte nel saggio a "Il Buddhacarita e il suo autore". Per chi invece abbia già dimestichezza col sanscrito e lo stile "kavya", potranno risultare d'interesse le scarse note filologiche, inserite assieme ad altre considerazioni di ordine più generale, che sono state fatte immediatamente seguire alla traduzione; non essendo questa un'edizione con testo a fronte, cosa d'altronde inutile per il lettore medio e superflua per lo studioso che può comunque disporre dell'edizione critica, ci si è limitati all'essenziale. Questa versione del "Buddhacarita" nasce con un grande debito di riconoscenza verso il mio maestro Carlo Della Casa, che vi ha tanto contribuito con consigli, correzioni e col suo esempio di studioso e di docente. E' quindi con profondo affetto e stima di allievo che lo ricordo in queste pagine.

ALESSANDRO PASSI
Milano, gennaio 1979.

N. 1. Vittore Pisani, "Le letterature in sanscrito, pali, pracrito", in "Le letterature dell'India", MilanoFirenze, 1970, p. 89.

NOTA SULLA TRASLITTERAZIONE E SUI SEGNI DIACRITICI

Nella traduzione assumono particolare rilevanza i seguenti segni diacritici:

[...] indica un'integrazione di senso o una spiegazione; non si è tuttavia fatto uso della parentesi quadra quando l'introduzione di parole nel testo tradotto consegue ad una necessità logica implicita anche nel sanscrito, ad esempio nelle similitudini, dove un solo verbo viene riferito all'immagine evocante così come all'immagine evocata. < ... > indica il doppio senso ("shlesa"), NON l'espunzione; l'uso di un segno particolare si giustifica dal fatto che spesso il secondo significato non trova posto nello svolgimento logico della frase. Il segno ° indica l'abbreviazione di una parola traslitterata; si usa specialmente nei composti, dove si sostituisce ad uno (o più) membri: "°rupa", oppure "nama°" per "namarupa". Il testo base del "Buddhacarita" è l'edizione critica di E. H. Johnston, "The Buddhacarita or Acts of the Buddha", part. 1 (abbreviazione B.C-1), Calcutta, 1935; Delhi, 1972. In tutti i casi in cui è stato ritenuto necessario modificare una lezione, lo si è fatto presente in nota.

LE GESTA DEL BUDDHA
(Buddhacarita, canti 1-14).

A Lynn

CANTO 1.

La nascita del Beato

1. C'era un re degli invincibili Shakya di nome Shuddhodana, della stirpe d'Ikshvaku e pari ad Ikshvaku in possanza. Egli era puro di condotta e amato dagli uomini come la pallida luna (1).

2. Questo re pari ad Indra aveva una moglie il cui splendore corrispondeva alla potenza di lui e la cui bellezza pareggiava quella di Shaci e di Padma, che era salda come la terra e che si chiamava Mahamaya per la sua somiglianza con la dea Maya incomparabile.

3. Questo sovrano, dilettrandosi con la sua regina, godeva quasi della gloria sovrana di Vaishravana. Poi, ella ricevette senza impurità il frutto del suo grembo, così come dà frutto la conoscenza unita alla contemplazione.

4. Prima di concepire, vide in sogno un maestoso elefante bianco penetrare nel suo corpo, e tuttavia non ne provò alcun dolore.

5. La regina di quel re simile a un dio portava in grembo la gloria della sua stirpe; e Maya rivolse la propria mente, libera da stanchezza, dolore e illusione, alla pura, immacolata foresta.

6. Poiché sentiva il bisogno di un luogo nel bosco adatto al raccoglimento, [posto] nel boscoso sito detto Lumbini che

coi suoi diversi alberi era amabile come il Caitraratha, pregò il re di potersi recare colà e rimanervi.

7. Il signor degli uomini, pieno di stupore e di gioia, riconobbe il virtuoso e nobile desiderio del suo cuore, e lasciò quella fausta città non per una gita di piacere, ma per amore di lei.

8. In quel bosco glorioso la moglie del re avvertì che era giunto il momento del parto, e salutata da migliaia di ancelle, si recò a un giaciglio coperto da un baldacchino.

9. Allora, non appena Pushya (2) divenne favorevole, dal fianco di quella regina santificata dai propri voti nacque, senza dolore o malessere, un figlio per il bene del mondo.

10. Come quella di Aurva da una coscia, di Prithu da una mano, di Mandhatr simile a Indra da una testa, di Kakshivat da un'ascella, tale fu la nascita di lui (3).

11. Sorto dal ventre nel giusto corso [dell'evento] egli splendette come se fosse disceso dal cielo, poiché era nato senza [contatto col] grembo; e avendo purificato il proprio animo per numerose epoche cosmiche, venne alla luce pienamente cosciente e non confuso.

12. Per ardore e fermezza riluceva come un sole nascente disceso in terra e, benché ardentissimo, attirava gli occhi alla vista come la luna.

13. Come l'astro diurno infatti, eclissava il chiarore delle lampade col chiarore splendente [emanato] dalle sue membra; bello del colore dell'oro di gran pregio, illuminava tutto l'orizzonte.

14. Simile alla costellazione dei Sette Veggenti, mosse allora sette passi sicuri, levati con calma e dirittamente, [appoggiati] con fermezza e lunghi di falcata (4).

15. E rivolgendo con contegno leonino lo sguardo ai quattro punti cardinali, disse queste parole rapportate al suo fine futuro (5): «Per conseguire l'Illuminazione io sono nato, per il bene delle creature; questa è la mia ultima esistenza nel mondo».

16. Due cascate d'acqua, una con la proprietà del caldo, l'altra con

la proprietà del freddo, sgorgarono dal cielo limpide come raggi di luna e si riversarono sul suo fausto capo per allietarne il corpo col loro tocco.

17. Reverentemente i signori degli Yaksha, recando in mano loti d'oro, gli stavano attorno mentre dormiva nel giaciglio dal baldacchino sfarzoso, dalle sponde rifulgenti d'oro, dai piedi di crisoberillo.

18. E invisibili (6) esseri celesti, col capo chino dinanzi alla sua maestà, reggevano nell'aria un candido parasole e mormoravano fervide preghiere per la sua Illuminazione.

19. Bramando l'eccellenza della Legge, i grandi serpenti, con occhi contrassegnati dalla devozione, gli facevano vento e lo ricoprivano di fiori di "mandara", loro che avevano avuto [questo] privilegio [anche] coi Buddha del passato (7).

20. Pure gli dèi Shuddhadvāsa dalla pura essenza si compiacquero dell'eminente nascita del Tathagata: benché privi di passionalità, gioirono per il bene del mondo immerso nel dolore.

21. Alla sua nascita la terra, imperniata sul Himalaya, sussultò come una nave colpita dal vento; cadde dal cielo sereno una pioggia di calici di loti azzurri e rossi [fragrante] di sandalo.

22. Spirarono brezze piacevoli al tatto e gradite alla mente, facendo cadere profumi divini; il sole stesso splendette maggiormente e il fuoco brillò con benigna fiamma senza essere attizzato.

23. E nella parte nordorientale della casa apparve da sola una polla di limpida acqua in cui, colti da stupore, quelli del palazzo compirono riti come in una fonte sacra.

24. Le schiere di esseri celesti fautori della Legge riempirono il bosco per vederlo e la [loro] meraviglia fece cadere fiori dagli alberi fuori stagione (8).

25. In quel tempo anche gli animali feroci stavano assieme e non si recavano danno a vicenda; anche le malattie degli uomini, quali che fossero, venivano sanate senza fatica.

26. Ammutolirono uccelli e bestie, i fiumi fluirono con placide acque; rifulsero i punti cardinali, splendette sereno il cielo e i tamburi degli dèi rimbombarono nell'etere.

27. Quando nacque il maestro della Liberazione degli esseri viventi,

il mondo divenne oltremodo pacifico come se, essendo in uno stato di

disordine, avesse trovato un sovrano. Il dio d'Amore fu il solo a non gioire (9).

28. Vedendo la miracolosa nascita del figlio, il re, per quanta fermezza avesse, rimase estremamente turbato; mentre ancora era sopraffatto dalla gioia, venne colto da affanno; e per amore scorreva dai suoi occhi una doppia corrente di lacrime.

29. La regina fu colma di paura e di gioia, come una corrente di acque calde e fredde mescolate assieme, perché

da un lato il potere di suo figlio era più che umano, e perché d'altro canto ella aveva la debolezza naturale di una madre.

30. Siccome percepivano ciò che dava adito a paura e ignoravano il resto, le vecchie donne, a cui mancava il discernimento, adoravano gli dèi per il bene dell'amabile bimbo, benedicendolo e purificandolo.

31. Quando i brahmani, noti per condotta, erudizione ed eloquenza, vennero a sapere di questi, presagi, li esaminarono; indi, al re che era a un tempo spaventato e lieto, dissero con volto raggianti meraviglia ed esultanza:

32. «O re, sulla terra non si desidera altra fortuna che un figlio. Quindi, signore misericordioso, tu puoi ben rallegrarti e organizzare ora una festa. Questo tuo onore è anche un onore della tua stirpe.

33. «Per questo gioisci, o saggio, e liberati dagli affanni! La tua stirpe sarà certamente prospera. Colui che è nato qui come tuo figlio è il protettore del mondo sopraffatto dal dolore.

34. «Poiché a questo egregio è proprio lo splendore dell'oro eccellente, ed egli è contrassegnato da raggi luminosi, diverrà un Santo conoscitore della verità, oppure un monarca universale sulla terra, o sire.

35. «Dovesse desiderare la sovranità in questo mondo, allora per la sua potenza e la sua legge si ergerà sulla terra a capo di tutti i re, come il sole si erge a capo di tutte le costellazioni.

36. «Dovesse recarsi nella foresta che conduce alla salvezza, allora per la sua sapienza e la sua verità vincerà tutte le fedi e s'innalzerà sulla terra come Meru re dei monti sopra tutte le alture.

37. «Come l'oro puro è il migliore dei metalli, il Meru il migliore dei monti, l'oceano la migliore delle acque, la luna il migliore dei corpi celesti e il sole il migliore dei fuochi, così tuo figlio è il migliore degli uomini.

38. «I suoi occhi guardano senza ammiccare e sono limpidi e grandi,

radiosi eppur miti, calmi e dotati di lunghissime ciglia nere: come può non avere uno sguardo onniveggente?».

39. Il re così disse ai brahmani: «O magnanimi, qual è la causa di questa eccellenza, che io vedo un [tal figlio] quale non fu mai visto dai sovrani precedenti?»; a ciò i brahmani gli risposero:

40. «In ingegno, saggezza, gesta e fama, il criterio non è dato da priorità o da posterità, o re; apprendi dunque i nostri esempi, poiché, nel considerare i fatti, sono le gesta stesse [a essere] determinanti:

41. «Quel trattato di reale politica che Bhrigu e Angiras, veggenti capostipiti, non composero, lo fecero al momento opportuno i loro due figli Shukra e Brihaspati, o amabile.

42. «Pure il figlio di Sarasvati tornò a proclamare quel Veda perduto che gli antichi non comprendevano più; così pure Vyasa lo divise in molte sezioni, [quello stesso Veda] che Vasishtha non aveva [diviso] per incapacità.

43. «Valmiki per primo creò la strofe che il gran veggente Cyavana non aveva composto, e Atri non completò quella scienza medica che venne esposta in seguito dal veggente Atreya.

44. «La condizione di brahmano che Kushika non aveva ottenuto, la conseguì [Vishvamitra] figlio di Gadhini, o

re, e Sagara pose quel limite all'oceano che i discendenti di Ikshvaku in precedenza non avevano posto.

45. «Janaka raggiunse quella posizione di maestro dei brahmani nei precetti dello Yoga non ottenuta da altri. Sura ed i suoi furono incapaci delle celebri imprese di Krishna (10).

46. «Pertanto il metro non è né l'età, né la stirpe; chiunque in qualunque luogo può conseguire la superiorità nel mondo: molte imprese di re e di veggenti furono compiute dai figli, non dai predecessori».

47. Il re, in tal modo rianimato e allietato da quei fidi brahmani, bandì dalla sua mente le tristi apprensioni e si elevò a una gioia ancor maggiore.

48. Soddisfatto, con deferenza elargì ricchezze agli ottimi brahmani [augurandosi]: «Possa egli divenire il signore della terra così come è stato predetto, e recarsi nelle foreste una volta giunto alla vecchiaia» (11).

49. In quel tempo, il gran veggente Asita percepì, dai segni miracolosi e con la potenza della propria ascesi, la nascita di colui che avrebbe posto fine alla rinascita; e assetato della vera Legge si recò alla dimora del signore degli Shakya.

50. Lui, fulgido di splendore brahmanico e splendore ascetico fra i saggi che conoscono l'Assoluto, venne rispettosamente e ospitalmente introdotto nel real palazzo dal consigliere spirituale del re (12).

51. Provando un impeto di esultanza, [ma solo] per la nascita del principe, egli entrò nell'ambito del real gineceo senza turbarsi, ritenendosi quasi in una selva per l'eccellenza dell'ascesi e l'età avanzata.

52. Il re allora, quando il saggio si fu seduto, lo onorò come si conveniva con acqua lustrale e offerte, indi gli rivolse cortesemente l'invito, come fece nei tempi antichi Antideva a Vasishtha:

53. «Fortunato son io e favorita questa mia famiglia ora che tu, o venerabile, sei venuto a vedermi. Indicami quello che devo fare, o diletto: sono tuo discepolo e devi aver fiducia [in me]».

54. A tale invito del sovrano, fatto con ogni garbo e secondo le usanze, il saggio, i suoi grandi occhi sgranati per l'ammirazione, rispose con profonde e solenni parole:

55. «Ben s'addice a te che sei magnanimo, amante dell'ospitalità, generoso, fervido nella Legge, l'avere un atteggiamento così affettuoso nei miei riguardi e degno della tua natura, stirpe, saggezza ed età.

56. «E questo è il motivo per cui i famosi reveggenti [del passato], ottenuti dei beni mediante la legge minore (13), li distribuivano sempre secondo giusta norma, [rimanendo] ricchi d'asceti e poveri d'averi.

57. «Ma ascolta da me qual è il fine della mia venuta e rallégrati: ho udito una voce celeste annunciare sul sentiero del sole: "Ti è nato un figlio per l'Illuminazione".

58. «Udita quella voce, mi sono immerso nella meditazione; e ora che ho compreso [di che si tratta], sono venuto a vedere lo stendardo della stirpe degli Shakya innalzato come quello di Shakra» (14).

59. Sentite queste parole, il sovrano, affrettando il passo per la gioia, prese il principino che stava in grembo alla nutrice e lo mostrò all'asceta.

60. E il gran veggente contemplò con stupore il figlio del re, che aveva i piedi segnati da una ruota, le dita delle

mani e dei piedi congiunte da una membrana, un ciuffo di peli tra le sopracciglia e i testicoli [nascosti come quelli] di un elefante (15).

61. Eppure, nel vederlo riposare in grembo alla nutrice come il figlio di Agni in grembo a Devi, gli spuntarono tremule lacrime all'estremità delle ciglia, e sospirando rivolse lo sguardo al cielo.

62. Ma il re, alla vista di Asita con gli occhi bagnati di lacrime, prese a tremare per amor del figlio: con la gola contratta dal pianto s'inclinò nel saluto a mani giunte e gli chiese fra i singhiozzi:

63. «Se la sua bellezza è appena inferiore a quella degli dèi, la sua fulgida nascita così piena di prodigi, e se dici che sommo è il fine a cui è destinato, perché piangi al suo cospetto, tu che sei [così] risoluto?

64. «Avrà il principe lunga vita, o venerabile? Non sarà certo nato per il mio dolore? Otterrò in qualche modo le manciate d'acqua [funebre]? Non verrà dunque a bersele il Fato!

65. «E' inesauribile la fama che ho accumulato? E' sicura la forza che sta nella mano della mia famiglia? Me ne andrò in pace nell'aldilà? Avrà mio figlio un occhio aperto anche quando dorme? (16).

66. «Il virgulto della mia stirpe, [appena] nato e non ancora fiorito, non sarà forse destinato ad essiccarsi? Presto, parla, o signore; io non ho pace: di sicuro conosci l'affetto dei padri per un figlio».

67. Comprendendo che il re era agitato da idee infauste, il saggio gli rispose: «Non pensare altrimenti, sire; non vi è dubbio su quanto io ti ho detto.

68. «Il mio turbamento non è dovuto al fatto che sorte diversa [da quella che ho predetto] gli sia riservata; piuttosto sono angustiato dalle mie fatiche sprecate: ecco che giunge il tempo della mia dipartita [dal mondo], ed è nato colui che conoscerà come distruggere la nascita, cosa difficile da ottenere.

69. «Infatti, indifferente agli oggetti dei sensi, lascerà il regno e, scoperta la verità a mezzo di immani sforzi, questo sole di conoscenza splenderà nel mondo per distruggere la tenebra dell'illusione.

70. «Dall'oceano del dolore in cui la spuma sparsa è la malattia, le onde sono la vecchiaia e la terribile corrente è la morte, egli salverà le creature, che in esso si trascinano afflitte, con la gran nave della conoscenza.

71. «Il mondo degli esseri viventi, tormentato dalla sete, berrà dal sommo, fluido fiume della sua Legge, ove la corrente d'acqua è la sapienza gli argini sono la salda disciplina, la freschezza è la concentrazione, e i "cakravaka" sono i voti (17).

72. «Così, a coloro che sono sulla pista del deserto della trasmigrazione [delle anime], tormentati dal dolore e impediti dagli oggetti dei sensi, egli mostrerà la via della Liberazione come a viaggiatori che hanno smarrito il cammino.

73. «Alla gente riarso in questo mondo dal fuoco della passione alimentato dagli oggetti dei sensi, egli porterà refrigerio con la pioggia della Legge, come una gran nuvola con la sua pioggia alla fine

74. «Mediante la chiave suprema e difficile da ottenersi della vera Legge, egli spalancherà la porta che ha

per sbarra la concupiscenza e per battente la tenebra dell'illusione per farne fuggire gli esseri viventi.

75. «Raggiunta l'Illuminazione, quel sovrano della Legge libererà il mondo avvinto dai suoi stessi ceppi di illusione, sconfitto dalla sofferenza e privo di patrocinio (18).

76. «Non piangerlo pertanto: in questo mondo di uomini è da compiangersi chi, o per illusione [generata] dai piaceri dei sensi, o per presunzione non ascolterà la sua perfetta Legge.

77. «Così io sono escluso da questo merito, e benché abbia appreso le meditazioni, non ho affatto raggiunto il mio fine: invero, poiché non potrò ascoltare la sua Legge, considero una disgrazia anche il dimorare nel triplice cielo» (19).

78. Udito il motivo [del suo disappunto], il re assieme agli amici e alla moglie bandì ogni tristezza e si ralleggrò; e all'idea di avere un figlio di tal fatta ritenne che l'eccellenza [di lui] fosse anche la propria (20).

79. Ma questo pensiero l'angosciava, che egli se ne andasse per il nobile cammino (21): non era certo un cattivo fautore della Legge, ma vedeva un pericolo nella fine della dinastia.

80. Il saggio Asita, allorché ebbe reso nota la verità circa il figlio al re che per il figlio si angustiava, si allontanò sul sentiero del vento così com'era venuto, seguito con molto rispetto dagli sguardi [degli astanti].

81. E come quel santo dalla retta conoscenza vide il bimbo di sua sorella, nella sua compassione lo impegnò con ogni mezzo, quasi fosse il proprio, ad ascoltare la parola del Saggio e a credere in essa.

82. Il re invece, soddisfatto della nascita del figlio, liberò i prigionieri che vi erano nel regno <allentò i freni agli oggetti dei sensi> (22), e per quel nato a lui caro fece compiere una cerimonia natale conforme alle usanze e degna della famiglia.

83. Così, giunti a termine i dieci giorni [prescritti], con mente pia e colmo di gioia compì, per il sommo benessere del figlio, atti di culto agli dèi: invocazioni, offerte, riti propiziatori e così via. Pagina 6

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt

84. Inoltre, per la prosperità di suo figlio, diede egli stesso ai brahmani vacche da latte in numero di ben centomila, ancor giovani, dotate di vitelli sani e forti, e con le corna dorate.

85. Poi, con animo domo, predispose cerimonie volte a vario fine, fonte di gioia per il suo cuore; e stabilita un'ora propizia e fausta, lieto decise di recarsi in cielo.

86. La regina, prosternatasi alle divinità, assieme al figlio salì per buon auspicio in una lettiga d'avorio assai preziosa, piena di bianchi gelsomini e fulgida di gemme.

87. Il re la fece entrare per prima in città col suo seguito di donne anziane e col bimbo, poi vi giunse egli stesso, onorato da stuoli di cittadini come Indra dagli immortali [al suo ingresso] in cielo.

88. Giunto nel palazzo, il re degli Shakya, soddisfatto come Bhava alla nascita di [Skanda, dio dai] sei volti, col viso pieno di gioia diede ogni tipo di disposizione che potesse portare a opulenza o splendore di vario genere.

89. In tal modo, assieme al suo territorio, la città che aveva nome [da] Kapila fece festa per la prosperità conseguente alla nascita del figlio del sovrano, così come

fece la città affollata di Apsaras di [Kubera, dio] elargitore di ricchezze, quando nacque Nalakubara.

CANTO 2.

La vita nel palazzo

1. Fin dalla nascita di quel figlio vincitore di se stesso, che di nascita e di morte era giunto al termine, il re crebbe di giorno in giorno in ricchezze, elefanti e alleati, così come cresce l'Indo per l'affluire delle acque.

2. Infatti egli si era procurato allora molti tesori di beni e gioielli di ogni specie e di oro lavorato e grezzo, che erano divenuti un carico eccessivo anche per quel carro della mente che è il desiderio.

3. Ed elefanti himalayani resi folli dall'estro, e tali che nei nostri tempi non potrebbero venir condotti al recinto neppure da maestosi elefanti come Padma, giungevano a lui anche spontaneamente.

4. I destrieri da lui ottenuti con la forza, con l'alleanza e con il denaro, [alcuni] segnati con marchi diversi e recanti finimenti d'oro novello, altri invece inadorni (1) e provvisti di lunghe criniere, facevano sussultare la sua città.

5. Nel suo regno v'erano in quei tempi molte vacche grasse, soddisfatte, ottime, senza macchie dal latte eccellente e abbondante e dotate di vitelli ben cresciuti.

6. L'avversario gli diveniva neutrale, la neutralità diventava alleanza, l'alleanza si consolidava in modo

particolare: aveva quindi due fautori, ma il loro opposto, [il nemico], non c'era.

7. Pure il cielo gli mandava la pioggia a tempo e luogo opportuni, con lievi brezze e rimbombar di nubi, con nembi ornati di orecchini di bifidi lampi, ma senza i malanni delle piogge di pietre e dei fulmini.

8. Cresceva allora fecondo il grano nella giusta stagione anche senza la fatica di coltivarlo, e per lui anche le erbe erano divenute straordinariamente ricche di succhi e di sostanze.

9. Benché comporti pericolo per il corpo, alla comparsa di quel momento che è come lo scontro di due eserciti, le donne partorivano per tempo in buona salute, facilmente e senza malessere.

10. Tranne chi aveva fatto voti [di povertà], nessun uomo, per quanto di infimi mezzi, mendicava dagli altri, e non v'era allora persona dabbene che, per quanto di poche sostanze, voltasse le spalle se sollecitata [a dare].

11. In quel tempo, nel regno di lui pari a [quello di] re Yayati figlio di Nahusha, nessuno era irrispettoso verso i genitori, o avaro, o empio, o falso, o violento.

12. Lì coloro che amavano la Legge compivano opere di [pubblica utilità:] giardini, templi ed eremi, pozzi, fontane, stagni di ninfee e boschi, quasi avessero il paradiso davanti agli occhi.

13. E felice come in paradiso, libero da carestie, pericoli e malattie, il popolo viveva gioioso; il marito non tradiva la moglie così come la moglie non tradiva il marito.

14. Nessuno faceva ricorso all'amore per il piacere, nessuno metteva segretamente da parte ricchezze per

l'amore, nessuno praticava la Legge per la ricchezza, nessuno compiva violenze in nome della Legge

15. Il suo paese, indipendente e libero dall'altrui esercito, era privo di furto e simili, e privo di nemici; c'era nelle sue terre una prospera abbondanza come nei tempi antichi in quelle di Anaranya (3).

16. Allora infatti, alla nascita del principe nel regno di quel re simile a [quello di] Manu figlio del Sole, si era diffusa la gioia, era stato distrutto il male, rifulgeva la Legge e s'era estinto il peccato.

17. E poiché la dinastia aveva avuto una simile fortuna e la realizzazione di ogni scopo, il re diede il nome al figlio dicendo: «Egli è Sarvarthasiddha» (4).

18. Ma la regina Maya, vedendo l'ampia potenza del bimbo, simile a quella di un divino veggente, non riuscì a reggere la gioia scaturita in lei e andò quindi a dimorare in cielo.

19. Da allora, con non meno affetto e bontà, il principe dalle origini quasi divine venne allevato come un figlio dalla sorella della madre, che era pari alla madre in maestà.

20. Ed egli, come il sole nascente sulla montagna orientale, come il fuoco fomentato dal vento, come [l'astro lunare] signore delle stelle nella quindicina luminosa del mese, crebbe rettamente col passar del tempo.

21. Dalle case degli amici gli vennero allora portati unguenti di sandalo di gran pregio, e file di perle impregnate di erbe medicinali, e carretti d'oro tirati da cerbiatti.

22. e ornamenti adatti alla sua età, ed elefantini, cerbiatti e cavallucci d'oro, e carri tirati da torelli, e bambole risplendenti d'oro e d'argento.

23. In tal modo egli veniva sottoposto all'esperienza di numerosi oggetti dei sensi adatti ai suoi anni; ma per quanto fosse un bambino, non era puerile nella sua costanza, purezza, intelligenza e maestà.

24. Superata rettamente l'infanzia, giunse a suo tempo alla cerimonia d'iniziazione (5), e in pochi giorni possedette le conoscenze confacenti al suo rango che [solitamente] si apprendono in molti anni.

25. Il re degli Shakya, tuttavia, che aveva saputo in precedenza dal gran veggente Asita il suo fine futuro rivolto alla Beatitudine, fece insorgere in lui l'attaccamento ai piaceri [tremando] al pensiero che egli potesse recarsi nelle foreste.

26. Per lui dunque, da una famiglia dotata di salda condotta morale, fece venire [come moglie una vera] dea Fortuna manifestatasi come donna, Yashodhara di nome, buona, fornita di avvenenza, modestia e temperanza e dalla vasta fama (6).

27. Il principe, fulgido di somma bellezza come Sanatkumara, si dilettò con quella nuora del re degli Shakya come [Indra] dai mille occhi con Shaci (7).

28. Avendo meditato su come impedirgli di vedere alcunché di spiacevole che potesse turbargli la mente, il re gli prescrisse di dimorare nelle stanze superiori del palazzo e di non addentrarsi a terra.

29. Negli appartamenti candidi come nuvole autunnali, simili a palazzi degli dèi innamorati della terra, piacevoli <dimore di piacere> in tutte le stagioni, egli

passava il tempo [al suono] degli ottimi strumenti delle donne (8).

30. Così, con [ritmi di] tamburi cerchiati d'oro e battuti da dita di fanciulle, e con danze pari a quelle delle più belle Apsaras, il palazzo splendeva come il Kailasa.

31. E con soavi parole, scherzosi richiami, giocose ebbrezze e dolci risa, con mosse di sopracciglia e mezze occhiate, le donne colà lo intrattenevano.

32. Egli allora, preda di femmine maestre di pratiche amorose e inesorabili nel piacere, non scendeva mai a terra dall'alto del palazzo, così come non scende dall'alto dei palazzi celesti chi ha accumulato azioni meritorie (9).

33. Il re invece, che mirava alla prosperità del figlio ed era spinto dal destino predisposto per lui, si beava della pace interiore, provava diletto nel sottrarsi al peccato, godeva del dominio di sé e faceva elargizioni ai giusti (10).

34. Non era attaccato al piacere d'amore come l'uomo incostante né s'accendeva d'illecita passione per le donne; con la fermezza teneva sotto controllo gli inquieti cavalli dei sensi, con le virtù conquistava parenti e cittadini.

35. Non studiava la scienza per il danno altrui, ma imparava quelle conoscenze che erano benefiche: desiderava infatti il bene di tutti gli uomini quanto quello dei suoi sudditi.

36. Per la lunga vita di suo figlio venerò come si conveniva quella luminosa costellazione [Pushya] che ha come divinità reggente Brihaspati, versò offerte sacrificali in un pingue fuoco e diede oro e vacche ai brahmani.

37. Compiva le abluzioni per purificare il corpo con le acque dei sacri lavacri, la mente con le acque delle virtù. Beveva il Soma com'è prescritto dai Veda e nel contempo

<serbava> quella felicità della pace spirituale che sorge di per se stessa nell'intimo (11).

38. Parlava in modo gentile e non di cose infondate, diceva la verità e non ciò che era offensivo: per pudore non sapeva dire una falsità gentile o una verità offensiva neppure a se stesso.

39. Con coloro che avevano rapporti con lui, sia che gli fossero graditi, sia che non lo fossero, non dava adito a parzialità o ostilità. Faceva ricorso [solo] a ciò che è fausto in quanto purificato dalla condotta, e invero non pensava al sacrificio così come si suole (12).

40. A chi lo avvicinava speranzoso toglieva sempre la sete con le acque dei suoi doni e senza combattere infrangeva la tronfia insolenza dei nemici con la scure della sua rettitudine.

41. Domato l'uno, difese i sette, e anche i sette abbandonò e proteste i cinque; ottenne i tre e i tre comprese, conobbe i due e i due abbandonò (13).

42. Anche se considerava i malfattori passibili di pena capitale, non li faceva uccidere né li guardava con ira, ma li sottoponeva a blande punizioni: infatti anche la loro liberazione veniva vista come mancanza di sagacia politica.

43. Affrontò i voti più difficili degli [antichi] veggenti, pose fine ad animosità a lungo nutrite, ottenne glorie profumate di virtù, spazzò via le passioni, causa d'impurità.

44. Non si permetteva di esigere la tassa fondiaria indebitamente né di concupire i beni degli altri; non voleva parlare dell'ingiustizia dei suoi nemici né trattenere l'ira nel suo cuore.

45. Poiché il re si comportava così, cortigiani e cittadini agivano nello stesso modo, come fanno i sensi di

chi si concentra nello Yoga quando la mente è tranquilla e dedita alla quiete interiore.

46. Poi, a tempo debito, da Yashodhara dai seni graziosi, che portava in grembo la propria gloria, nacque a quell'erede di Shuddhodana un bimbo simile in volto al nemico di Rahu, e chiamato quindi Rahula (14).

47. Il sovrano allora, che aveva avuto il figlio desiderato ed era completamente felice per la prosperità della stirpe, gioì alla nascita del nipote così come aveva gioito per quella del proprio figliolo.

48. Esultando al pensiero che l'affetto di suo figlio per il figlio fosse pari al proprio, si diede, nel momento opportuno, a ogni genere di cerimonia: e nella sua devozione per i figli pareva quasi voler salire in paradiso.

49. Mantenendosi nel sentiero dei famosi, possenti monarchi dell'età dell'oro, praticava asceti e sacrifici incruenti senza neppure abbandonare le vesti bianche [di tutti i giorni].

50. Così, ricco di atti meritori, egli splendeva intensamente di maestà regale e maestà d'asceti: fulgido per stirpe, condotta e ingegno, voleva diffondere la sua radiosità come il sole dai mille raggi.

51. Sicuro nella sua dignità di re, venerava e recitava gli inni di Svayambhu per la sicurezza del figlio, e compiva riti difficili come Ka quando, nei tempi primordiali, volle creare gli esseri viventi.

52. Depose le armi e pose mente ai testi sacri, visse nella quiete interiore e si sottopose a penitenze; come chi ha l'autocontrollo, non fece ricorso a nulla che appartenesse al dominio dei sensi, e di tutti

i suoi dominii si occupò come un padre.

53. Sostenne infatti il regno per il figlio, il figlio per la stirpe, la stirpe per la gloria; desiderò la fama per il paradiso, il cielo per se stesso e la permanenza [nell'al di là] della sua anima in funzione della Legge, [non del piacere].

54. Così compiva nei suoi vari aspetti la Legge osservata dai giusti e stabilita dalla Rivelazione, augurandosi che il principe, avendo ormai visto il viso del proprio figlio, non se ne andasse nella foresta.

55. I re che su questa terra vogliono conservare il loro potere si difendono dai figli, ma quel re amante della Legge difendeva il figlio dalla Legge lasciandolo libero tra gli oggetti dei sensi.

56. Tuttavia, tutti i futuri Buddha dalla natura incomparabile si sono recati nella foresta dopo aver gustato il piacere degli oggetti dei sensi e avere avuto un figlio; quindi, anche se la causa [profonda dell'impulso alla salvezza] era in lui ben radicata, egli praticò il piacere fin quando non raggiunse l'Illuminazione, poiché aveva accumulato delle azioni [nelle vite precedenti] (15).

CANTO 3.

L'insorgere del turbamento

1. Un giorno egli sentì parlare di boschi celebrati nelle canzoni, ricchi di teneri prati d'erba, di alberi risonanti dei canti dei cuculi, adorni di stagni di ninfee.

2. Quando seppe della bellezza dei parchi cittadini, diletto delle fanciulle, gli venne la voglia di uscire, come a un elefante confinato in una casa.

3. Il re allora, sentita l'intenzione di quel desiderio realizzato che era il suo figliolo, comandò di preparare una gita di piacere degna del proprio affetto, della propria maestà e della giovinezza [di lui].

4. E dalla via maestra allontanò ogni persona disgraziata perché il principe dalla tenera mente non ne avesse lo spirito turbato.

5. Ovunque con la massima buona grazia vennero mandati via coloro che erano mutilati nelle membra o colpiti negli organi di senso nonché i miseri, vecchi e malati in primo luogo, e così resero bellissima la via maestra.

6. Quando la strada fu resa splendida, il principe nel suo splendore scese al tempo dovuto dal piano più alto del palazzo e, ottenutone il permesso, si presentò al re col suo ben addestrato seguito.

7. Il sommo re, baciato il figlio sul capo, contemplatolo a lungo con gli occhi pieni di lacrime, gli disse a voce di andare; ma per l'affetto in cuor suo lo tratteneva.

8. Così quello salì sull'aureo carro aggiogato a quattro mansueti cavalli muniti di finimenti d'oro e dotato di un auriga coraggioso, abile e onesto.

9. Quindi giunse con degno seguito alla via tappezzata da mazzi di splendidi fiori, piena di ghirlande appese e di stendardi svolazzanti; ed era simile alla luna in cielo accompagnata dalle costellazioni.

10. Rimirato da ogni parte dai cittadini, egli entrò pian piano nella via maestra, che con i [loro] occhi sgranati per la curiosità era come cosparsa da mezzi calici d'azzurra ninfea.

11. Alcuni lo celebravano per la gentilezza, come altri lo veneravano per lo splendore; altri invece, per il suo aspetto mite, gli auguravano prosperità e lunghezza di vita.

12. E gobbi e schiere di Kirata e di nani (1) usciti dalle grandi case, nonché donne uscite da quelle modeste, s'inchinavano a lui come al vessillo nella processione del dio [Indra].

13. Allora, udita dalla servitù la notizia: «Ecco, passa il principe!», le donne, per desiderio di vederlo, si recarono sui balconi dopo averne avuto permesso dai loro maggiori.

14. Esse, impedita dai penduli lacci delle cinte, con gli occhi confusi di chi è stato destato dal sonno, indossati gli ornamenti alla notizia, accorsero, rese immodeste dalla curiosità.

15. Col rimbombo dei [passi sui] gradini delle scale del palazzo, col rumore delle cinture e il tintinnio delle

cavigliere, atterrivano le schiere dei volatili domestici; e [ciascuna] ostacolava la fretta dell'altra.

16. Ma di alcune di quelle belle, che pur s'affrettavano curiose, il procedere era frenato dalla pesantezza delle grandi natiche simili a carri e dei seni rigonfi.

17. E un'altra, nonostante fosse in grado di andare veloce, rallentava

il passo e non s'affrettava, ma nascondeva per pudore quegli ornamenti procaci che venivano deposti in privato (2).

18. Così, ammassate per l'essersi pigiate a vicenda, con gli orecchini scompigliati dagli spintoni e gli ornamenti che tintinnavano, quelle facevano confusione alle finestre.

19. E i lotiformi volti delle donne, che dalle finestre spiccavano con gli orecchini agitati gli uni contro gli altri, risaltavano come nelumbi attaccati agli edifici.

20. Allora la città con i palazzi traboccanti di fanciulle affascinate che avevano spalancato le persiane (3), apparve splendida in ogni sua parte, simile al paradiso coi suoi palazzi pieni di Apsaras.

22. Contemplando il principe nella via, le donne parevano desiderose di venire in terra e gli uomini, che guardavano a lui col viso rivolto in alto, parevano desiderosi di andare in cielo (4).

23. E le donne, vedendo il figlio del re fulgidissimo per aspetto e maestà, dissero quasi tra sé (5): «Beata sua moglie!», invero intendendo ciò con mente pura, non con altre intenzioni.

24. Infatti avevano per lui il massimo rispetto, al pensiero che proprio lui dalle lunghe grandi braccia, simile

per la sua bellezza al dio dei fiori in persona, abbandonata la maestà regale si sarebbe dedicato alla Legge.

25. Il principe, nel vedere per la prima volta la strada maestra, che era piena in tal guisa di cittadini modesti con vesti pulite e sobrie, si rallegrò alquanto e credette quasi d'essere rinato [in cielo].

26. Ma gli dèi Shuddhadviva, vedendo quella città gioire come il paradiso, foggiarono un vecchio errabondo (6) per spronare il figlio del re.

27. Allora il principe, scorgendo quell'uomo in preda alla vecchiaia, diverso dai suoi simili in aspetto, preso da considerazione [per lui] e tenendo in lui lo sguardo fisso, disse all'auriga:

28. «Dimmi auriga, chi è quell'individuo che si è avvicinato: ha i capelli candidi, la mano appoggiata a un bastone, gli occhi velati dalle sopracciglia, le membra tremule e ricurve! Che cos'è questo disastro. E' la natura o è un caso?».

29. Udito ciò, il conducente del carro, senza scorgere la propria colpa, offrì al figlio del re quella spiegazione che avrebbe dovuto essere celata; ma era stato confuso nell'intelletto dagli stessi dèi:

30. «Assassina della bellezza, rovina della forza, grembo del dolore, tomba del piacere, distruzione dei ricordi, nemica dei sensi: questa, dalla quale è stato spezzato costui, si chiama vecchiaia.

31. «Anche lui ha succhiato latte durante l'infanzia, più avanti nel tempo ha camminato carponi in terra, a poco a poco è diventato un giovane di bell'aspetto, a poco a poco è poi giunto alla vecchiaia».

32. A queste parole il principe, un po' scosso, chiese all'auriga: «Accadrà dunque anche a me questo malanno?»; e il cocchiere allora gli rispose:

33. «Per effetto del tempo la grave età coglierà di certo anche il mio venerando signore: la gente sa che la vecchiaia distrugge la bellezza, eppure la desidera!».

34. Allora quel magnanimo, il cui intelletto era già puro per le attitudini [acquisite nelle vite] precedenti, e che aveva accumulato azioni meritorie per numerose epoche cosmiche, rimase sconvolto nel sentir parlare della vecchiaia, come un toro che oda da vicino il boato di un gran fulmine.

35. Sospirò a lungo, scosse la testa e fissò lo sguardo sul vecchio; poi, guardando la folla che continuava a essere felice, turbato disse:

36. «Così la vecchiaia distrugge senza eccezioni memoria, bellezza e forza, eppure il mondo non se ne preoccupa pur avendo questo spettacolo chiaramente sotto gli occhi.

37. «Dal momento che le cose stanno così, volta i cavalli, o auriga, e torna a casa in fretta: infatti come potrei darmi ai piaceri nel parco se nella mia mente si aggira il terrore della vecchiaia?».

38. A quest'ordine del figlio del sovrano, il conducente volse indietro il carro; ed il principe, in preda all'angoscia, rientrò alla sua stessa magione come se fosse stata deserta.

39. E siccome anche lì non trovava conforto, ossessionato dal pensiero della vecchiaia, egli allora, col rinnovato consenso del re, uscì fuori nella medesima maniera.

40. Ma ancora quegli stessi dèi plasmarono un uomo il cui corpo era in preda alla malattia; scorgendolo, il figlio di Shuddhodana tenne a lui rivolto lo sguardo e disse al cocchiere:

34. «Quell'uomo dal ventre gonfio, col corpo scosso dall'ansare, con spalle e braccia cascanti e le membra emaciate e giallastre, [quell'uomo] che chiama pietosamente "Mamma" e si appoggia ad un altro, chi è?».

42. Allora il cocchiere gli disse: «O diletto, questa è la grandissima pena chiamata malattia, che ha la sua origine nello sconvolgimento degli umori vitali e si è pienamente sviluppata; da essa costui, che pur era sano, è stato reso invalido».

43. Il figlio del re, guardando pieno di compassione quell'uomo, chiese ancora: «Proprio a lui soltanto è capitata questa disgrazia, ovvero è universale tra gli uomini il pericolo della malattia?».

44. A ciò il conducente del carro rispose: «Principe, comune a tutti è questa disgrazia, e quindi gli uomini, oppressi dalle malattie e tormentati dal dolore, si danno ai piaceri».

45. Udita la spiegazione, egli prese a tremare sconsolato, simile alla luna che si riflette su acque increspate e, pietoso, così parlò in un tono un poco sommessso:

46. «Dunque, pur vedendo anche questa calamità per gli esseri viventi che è la malattia, il mondo è pieno di fiducia. Grande, ahimè, è l'ignoranza degli uomini, che ridono senza essere liberi dal pericolo delle malattie.

47. «Si rinunci, auriga, alla gita e ritorni il carro verso la reggia.

Ora che la mia mente ha saputo del pericolo della malattia, disgustata dai piaceri si è quasi chiusa in se stessa».

48. Così, stornato ogni piacere, fece ritorno e assorto in profondi pensieri si recò alla dimora: e il re, vedendolo per la seconda volta tornare in tale stato, s'informò [su di lui].

49. Ma saputo il motivo del ritorno, capì d'averlo perduto; rimproverò soltanto l'addetto alla pulizia della strada e non fu severo nella punizione nonostante la propria ira.

50. E preparò inoltre per quel figlio una palestra di piaceri sensuali veramente eccellenti, augurandosi: «Forse rimarrà invischiato per l'instabilità dei suoi sensi e non ci abbandonerà».

51. Ma quando nel gineceo suo figlio non si compiacque per nulla degli oggetti dei sensi, neppure dei suoni [degli strumenti] (7), allora gli prescrisse ancora una gita fuori città, pensando che avrebbe potuto gustare emozioni diverse.

52. Nel suo affetto interpretò lo stato d'animo del figlio senza tenere in alcun conto i danni [arrecati ai suoi progetti] dal turbamento (8), e ordinò a delle cortigiane qualificate, che si vantavano esperte nelle proprie arti, di [raccogliersi] in quel luogo.

53. Quindi, dopo aver esaminato a fondo la via maestra e averla abbellita in modo particolarmente sfarzoso, cambiati sia l'auriga sia il carro, il re fece uscire il principe.

54. Ma, mentre il giovane procedeva [per la via], quegli stessi dèi crearono un uomo privo di vita; e solo il

principe e l'auriga, ma nessun altro, vedevano quel morto che veniva trasportato per la strada.

55. Così il figlio del re chiese all'auriga: «Chi è quello? Quattro uomini lo reggono, persone afflitte lo accompagnano e, benché sia pieno di ornamenti, lo piangono».

56. Allora il conducente, domato nel pensiero da quegli stessi dèi Shuddhadhivasa dall'animo puro, spiegò acconciamente al suo signore quell'argomento di cui non avrebbe dovuto parlare:

57. «Un uomo abbandonato da intelletto, sensi, soffio vitale e qualità, addormentato senza coscienza, divenuto come paglia o legno;

egli viene ora abbandonato dai suoi cari dopo tante fatiche spese per allevarlo e proteggerlo (9): ecco chi è costui».

58. Udite le parole del conducente egli ebbe come un tremito e chiese: «E' forse limitata a quella persona tale legge, oppure vi è una simile fine per tutte le creature?».

59. Il conducente gli rispose: «Per tutte le creature questo è l'atto finale; inevitabile è in questo mondo la distruzione per ciascuno, sia egli infimo, mediano o eccelso».

60. Allora il figlio di quel sommo re, per quanto fosse risoluto, venuto a conoscenza della morte cadde immediatamente nella disperazione, e appoggiatosi con la spalla all'orlo della sponda, esclamò con voce squillante:

61. «Questa dunque è la fine certa per [tutti] gli esseri viventi, e

il mondo, messa da parte la paura, non se ne cura; dure mi sembrano le menti degli uomini dal momento che se ne vanno soddisfatti per la via.

62. «Perciò, o auriga, si volti il carro: non è questo né il tempo né il luogo per andare a un giardino di piacere: come può infatti un uomo dotato di ragione che è venuto a conoscenza della morte rimanere incurante qui nel momento della sciagura?».

63. Ma, nonostante le parole del figlio del sovrano, quello non solo non fece voltare il carro, ma per ordine del re entrò proprio nel bellissimo boschetto dai molti loti.

64. Egli vide allora la gioconda foresta simile a quella del paradiso, piena di alberelli in fiore, di cuculi amorosi e felici che vi scorrazzavano, di padiglioni <simili ai palazzi degli dèi>, di stagni oblunghi ornati <prediletti> dalle ninfee.

65. Quindi il figlio del re venne tratto a forza proprio in quella foresta con le sue schiere di belle donne; ed era imbarazzato dall'ostacolo [alla vita religiosa] come un asceta novizio nella dimora del re di Alaka, piena di graziosissime Apsaras (10).

CANTO 4.

Il rifiuto fatto alle donne

1. Allora le donne, dando rapidi sguardi per la curiosità, da quel parco cittadino vennero incontro al figlio del re, quasi fosse lo sposo che arrivava.

2. E avvicinate con gli occhi spalancati per lo stupore, gli fecero

il saluto con le mani [giunte] a mo' di calice di loto.

3. Circondatolo, se ne stettero con le menti sopraffatte dall'amore, e sembrava che lo bevessero con gli occhi intenti e raggianti di gioia.

4. Di lui, bello dei fulgidi contrassegni simili a ornamenti portati sin dalla nascita, esse pensavano: «E' Kama incarnato».

5. Per il placido splendore e la calma, alcune lo stimavano il dio lunare in persona disceso in terra tenendo celati i suoi raggi.

6. Soggiogate dal suo aspetto, fremevano nascostamente e, lanciandosi occhiate fra di loro, sospiravano piano.

7. Così quelle donne non facevano altro che guardarlo, ma non parlavano né ridevano, imbarazzate dalla sua maestà.

8. Ma vedendole astenersi dall'agire [e] confuse da amore, il figlio del sacerdote di corte, il saggio Udayin, disse:

9. «Siete tutte esperte in tutte le [sessantaquattro] arti (1), maestre nel catturare gli affetti, provviste di bellezza e affabilità, somme per le vostre doti.

10. «E con tali doti potreste allietare i [felici] Iperborei e anche il giardino di piacere di Kubera: ancor più dunque questa terra!

11. «Sareste capaci di turbare anche i veggenti liberi da passione e di sedurre pure gli dei avvezzi alle Apsaras.

12. «Con la vostra conoscenza dei sentimenti, con i richiami amorosi, con la dovizia di bellezza e di affabilità, voi regnate sulle donne: quanto più dunque sugli uomini in [materia di] amore.

13. «Di voi che, pur essendo tali, [pur dotate di tali qualità] avete rinunciato alle vostre prerogative - tale è il [vostro] comportamento - del vostro candore non sono soddisfatto.

14. «Codesto vostro modo di agire sarebbe adatto alle sposine che strizzano gli occhi per la vergogna, o alle pastorelle.

15. «Egli è davvero risoluto, grande in forza della sua maestà; ma grande è anche il potere delle donne: si usi quindi ora la massima decisione.

16. «Nei tempi antichi infatti, il gran veggente Vyasa, che nemmeno gli dèi potevano vincere, venne colpito col piede da Kashisundari la prostituta (2).

17. «Nei tempi antichi, l'asceta Manthala Gautama [venne colpito] da Jangha la cortigiana e, desideroso di compiacerle, si mise a trasportare cadaveri per procurarle ricchezza (3).

18. «Il gran veggente Gautama Dirghatapas dalla lunga vita fu reso

felice da una giovane donna di umile casta e condizione.

19. «Così pure Rishyagrīga, figlio di un saggio e inesperto di donne, fu catturato e vinto con vari stratagemmi da Shanta.

20. «E il gran veggente Vishvamitra, benché fosse immerso in una profonda ascesi, vinto dall'Apsaras Ghritaci, credette i dieci anni [passati con lei] un giorno solo.

21. «Le donne han condotto a turbamento molti veggenti come costoro: quanto più dunque il figlio del re che è giovane e innocente!

22. «Le cose essendo così, adoperatevi senza riserve affinché la fortuna della real casa non si muti.

23. «Fanciulla qualsiasi è quella che conquista un uomo pari a sé; ma "femmina" è chi rapisce l'affetto di persone e di basso e di alto rango».

24. Udito il discorso di Udayin, le fanciulle, come ferite, si imposero di sedurre il principe.

25. Con le sopracciglia, con sguardi, lusinghe, risa, versi scherzosi e mosse facevano gesti allusivi, quasi fossero donne tutte intimidite.

26. Ma per il compito loro affidato dal re e la mitezza del principe, tosto rimossero la propria ritrosia per effetto dell'ebbrezza e della passione.

27. Il principe allora, circondato da una schiera di femmine, vagava per il parco come un elefante in una foresta himalayana accompagnato da un branco di elefantesse.

28. Egli, attorniato dalle donne, risplendeva in quel diletto boschetto come Vivasvat circondato da Apsaras nel giardino di piacere di Vaibhrajā (4).

29. Lì alcune di loro, fingendo di essere in preda all'ebbrezza, lo toccavano con i seni sodi, rigonfi, compatti e graziosi.

30. Una, facendo finta d'incespicare, lo abbracciò a forza con la forza delle sue tenere braccia simili a liane [pendenti] dal grazioso supporto delle sue spalle abbassate.

31. Una, con la bocca dalle labbra color rame profumate di liquore, gli sussurrò in un orecchio: «Ascolta un intimo segreto!».

32. Un'altra, [col corpo] spalmato d'unguento fresco, diceva quasi imperiosa: «Disegna una linea qui!» (5), e bramava ricevere il tocco della sua mano.

33. Lasciando ripetutamente scivolar giù la veste azzurra con la scusa dell'ebbrezza, un'altra, col cinto appena in vista, mandava bagliori come la notte al lampeggiare dei fulmini.

34. Alcune, al tintinnare delle auree zone, andavano avanti e indietro mostrandogli i fianchi avvolti da vesti sottili.

35. Altre, afferrato un ramo di mango fiorito, vi si appendevano mettendo in mostra i seni simili a coppe d'oro.

36. Una, dagli occhi di loto, uscì fuori da un folto di loti recando un loto e, pari alla [dea] Padmashri, si fermò accanto a lui dal lotiforme volto.

37. Un'altra cantava e mimava una dolce canzone adatta alle circostanze e cercava di smuoverlo dalla sua risolutezza con occhiate che dicevano: «Sei un illuso!».

38. Un'altra, contraendo sul bel viso l'arco delle sopracciglia, assumeva e imitava il portamento di lui, scherzando sulla sua serietà.

39. E una dai rigonfi e avvenenti seni, scuotendo gli orecchini per le risate, lo derideva ad alta voce dicendo: «Concludi <e prendimi>, o mio Signore!» (6).

40. [Quasi fosse un elefante,] altre volevano legarlo, mentre si allontanava, con catene di fiori; altre lo afferravano con gli uncini delle dolci, allusive parole.

41. Una, desiderosa di provocare una reazione, prese un ramoscello di mango e, balbettando per l'ebbrezza, chiese: «Ma di chi è questo fiore?» (7).

42. Un'altra prese l'andatura e l'aspetto simili a quelli di un uomo e gli disse: «Conquistato dalle donne, conquista dunque questa [mia] terra!».

43. E una dai mobili occhi, fiutando un'azzurra ninfea, parlò al principe con parole rese un po' indistinte dall'ebbrezza:

44. «Guarda, mio Signore, il mango carico di fiori dal dolce profumo, sul quale si lamenta il cuculo, come imprigionato in una gabbia d'oro.

45. «Osserva questo "ashoka" che fomenta il dolore degli amanti [coi suoi fiori scarlatti], sul quale ronzano le api come se fossero arse dal fuoco.

46. «Osserva questo albero "tilaka" abbracciato da un ramo di mango, simile a un uomo dalla bianca veste abbracciato da una donna adorna di giallo pigmento.

47. «Guarda l'amaranto in fiore, splendido come di lacca novella: esso s'inchina [ossequioso], quasi rimproverato dallo splendore delle unghie delle donne.

48. «Osserva quel giovane "ashoka" ricoperto di boccioli starsene quasi imbarazzato dall'avvenenza delle nostre mani (8).

49. «Guarda lo stagno nascosto dai "sinduvara" cresciuti lungo le rive, simile a giovane che si giace velata da candida veste.

50. «Osserva il potere delle donne: ecco il "cakravaka" tien dietro nell'acqua alla sua compagna obbediente come un servo.

51. «Del cuculo innamorato e lamentoso ascolta il verso: subito un altro cuculo come un'eco geme.

52. «Forse la primavera porta la passione agli uccelli; non certo a chi ha la pretesa della saggezza e sta a rimuginare i [propri] pensieri» (9).

53. Così quelle fanciulle, le menti rese sfrenate dall'amore, si avvicinavano al principe con stratagemmi di ogni genere e tipo.

54. Ma egli, per quanto venisse fatto oggetto di tali allettamenti, avvolse i suoi sensi nella fermezza; e in preda all'angoscia al pensiero che la morte è inevitabile, non si esaltò e non arrossì (10).

55. Vedendo quanto erano lontane dalla realtà quell'ottimo tra gli uomini, con mente scossa e nel contempo risoluta, pensava:

56. «Non sanno forse queste donne che la giovinezza è transitoria, dal momento che la vecchiaia distruggerà ciò che è inebriato di bellezza?

57. «Certo costoro non hanno [mai] visto la malattia sommergere qualcuno, tanto si dilettono, messa da parte la paura, in un mondo in cui la malattia è legge.

58. «E' chiaro che non hanno conoscenza della morte che tutto rapisce, poiché scherzano e ridono tranquille e imperturbate.

59. «Quale essere razionale, consapevole di vecchiaia, malattia e morte, potrebbe starsene tranquillamente in piedi, o seduto, oppure sdraiato, o tanto meno ridere?

60. «Invece, chi rimane tranquillo e imperturbato nel vedere un suo simile vecchio, ammalato o morto, è come un essere senza coscienza:

61. «infatti, se un albero viene privato di frutti e di fiori o cade tagliato, un altro albero non se ne affligge».

62. Vedendolo pensieroso e indifferente agli oggetti dei sensi, Udayin, esperto nella scienza dei costumi [mondani], gli disse amichevolmente:

63. «Il re mi ti ha posto accanto come compagno a te adatto, almeno credo; è perciò che desidero parlarti così francamente:

64. «Tre sono le caratteristiche di un amico: impedire ciò che è dannoso, incitare al bene, non abbandonare nella mala sorte.

65. «Se io, promettendoti la mia amicizia senza tener conto (11) dei fini dell'uomo, non mi occupassi di te, non vi sarebbe in me amicizia.

66. «E, da amico, io ti dico questo: una tal mancanza di cortesia verso le donne non si addice a te, giovane e dal bell'aspetto.

67. «Anche con falsità [di sentimento] è giusto assecondare le donne per rimuovere la loro timidezza, ed anche per il proprio piacere.

68. «Sottomissione e assenso legano il cuore delle donne, le buone qualità generano l'affetto; e le fanciulle amano essere considerate.

69. «Perciò degnati, o grandi occhi, di assentire con cortesia conforme a questa tua bellezza, anche se il tuo cuore lo rifiuta.

70. «La cortesia è la medicina delle donne, la cortesia è il massimo ornamento; bellezza senza cortesia è come un giardino senza fiori.

71. «[Ma] a che serve la sola cortesia? Bisogna accoglierle con amore! Non devi infatti disprezzare quei piaceri dei sensi che son difficili a conseguirsi.

72. «Nei tempi antichi Indra, benché fosse un dio, riconobbe la passione come sommo bene e amò Ahalya, moglie del saggio Gautama.

73. «E, secondo la tradizione, Agastya concupì Rohini moglie di Soma, e ottenne quindi Lopamudra che le assomigliava.

74. «A Mamata Maruti, moglie di Utathya, Brihaspati grande nell'ascesi generò Bharadvaja.

75. «E alla consorte di Brihaspati intenta al sacrificio, il dio lunare, ottimo tra i sacrificatori, generò Budha dalle divine opere.

76. «Così pure, nei tempi antichi, Parashara, preso da passione, si congiunse sulla riva del fiume Yamuna con la giovane Kali, figlia di una creatura acquatica.

77. «Per brama di piacere, il saggio Vasishtha generò un figlio, Kapinjalada, ad Akshamala, donna spregevole di casta Candala.

78. «Anche il reveggente Yayati, nonostante fosse passata la sua giovinezza, si diletto nel Caitraratha con l'Apsaras Vishvaci.

79. «Pandu, discendente di Kuru, benché sapesse che il congiungersi

con una donna avrebbe avuto come risultato la morte, sedotto dalla profonda bellezza di Madri, si accostò al piacere d'amore.

80. «E anche Karalajanaka, che aveva rapito una fanciulla brahmana, incorse sì nella propria rovina, ma non rinunciò ad appigliarsi alla passione.

81. «Uomini magnanimi come costoro hanno goduto per il loro piacere di oggetti dei sensi anche riprovevoli e tanto più [di quelli] dotati di eccellenza.

82. «Tu invece, forte, bello, giovane, disprezzi gli oggetti dei sensi che sono tuoi di diritto e a cui questo mondo è affezionato».

83. Udite le sue parole gentili e conformi alle tradizioni, il principe rispose con voce tonante:

84. «Degno di te è questo discorso che manifesta la tua amicizia, e io ti tranquillizzerò in ciò per cui tu pensi male di me.

85. «Non disprezzo gli oggetti dei sensi e riconosco che il mondo s'identifica con essi; ma la mia mente, che ha compreso l'impermanenza del mondo non vi trova diletto.

86. «Vecchiaia, malattia, morte: se non esistessero queste tre, anch'io trarrei piacere dagli oggetti dei sensi, gioia del cuore.

87. «Davvero se solo fosse eterna la bellezza delle donne, benché i piaceri siano pieni di difetti la mia mente si lascerebbe attrarre con piacere.

88. «Ma quando le loro fattezze verranno prosciugate dalla vecchiaia, saranno sgradevoli anche per loro; sarebbe illusorio trarne piacere.

89. «Chi, essendo soggetto a morte, malattia e vecchiaia, trova diletto in chi è [a sua volta] partecipe di morte, malattia e vecchiaia, e non se ne turba, è pari alle bestie e agli uccelli.

90. «Quando poi mi dici che anche quei magnanimi hanno avuto animo all'amore, in ciò v'è piuttosto motivo di turbarsi, dal momento che anche costoro ne son stati distrutti.

91. «Non ritengo grandezza d'animo quella in cui si abbia distruzione in genere, o attaccamento agli oggetti dei sensi, oppure non sia conseguito l'autocontrollo.

92. «Anche quando mi dici che si devono frequentare le donne pur con falsità [di sentimento], io non posso in alcun modo scendere a falsità, neppure per cortesia.

93. «E non mi va quella compiacenza in cui non vi sia rettitudine: guai a quell'unione d'amore che non è fatta con tutto il proprio essere!

94. «Si deve forse traviare un'anima piena di passione, malferma, fiduciosa, affezionata, incapace di vedere [dov'è] il male?

95. «Certo le donne non devono guardare gli uomini né gli uomini le donne, se si traviano in questo modo, reciprocamente pieni di passione.

96. «Le cose stando così, non devi guidare agli ignobili piaceri me che sono afflitto dal dolore e partecipe di vecchiaia e di morte.

97. «Ahi, risoluta assai e forte è la tua mente, dal momento che scorgi la sostanzialità anche negli impermanenti piaceri. Mentre il pericolo è gravissimo, tu rimani intento agli oggetti dei sensi e guardi le creature sulla via della morte!

98. «Io invece, sono timoroso e assai agitato nel meditare il pericolo

di vecchiaia, morte e malattia; accorgendomi che il mondo è come arso da un fuoco, non trovo pace né sicurezza né tantomeno piacere.

99. «Se in un uomo consapevole della certezza della morte nasce la passione nel cuore, se, posto nel gran pericolo, si diletta e non piange, la sua coscienza, penso, è fatta di bronzo».

100. Tali decise parole disse dunque il principe contro l'indulgenza alle passioni; il sole intanto, il suo disco divenuto ormai sopportabile alla vista degli uomini, calava dietro al Mahidhara.

101. Le donne allora, che avevano portato invano ornamenti e collane, frustrate nelle loro eccellenti arti e negli allettamenti, trattennero amore nel loro cuore e ritornarono in città con la speranza infranta.

102. Così, nel vedere quella splendida schiera che era nel parco cittadino far ritorno la sera, il figlio del sovrano pensò che l'impermanenza pervadeva ogni cosa, e procedette alla propria dimora.

103. Ma il re, saputo che la mente di lui era aliena agli oggetti dei sensi, non prese sonno quella notte, come un elefante ferito al cuore da una freccia; tuttavia, sforzatosi [di esaminare] assieme ai consiglieri molti e diversi progetti, non vide altro mezzo per domare la volontà del figlio se non i piaceri.

CANTO 5.

La partenza

1. Così il figlio del re degli Shakya, benché tentato da oggetti dei sensi veramente eccellenti, rimase irrequieto e non ottenne conforto, come un leone colpito in pieno petto da una freccia avvelenata.

2. Ma un giorno, accompagnato da un seguito di amici dal dolce conversare, adatti a lui, figli dei ministri [di corte], egli, desideroso di pace, uscì [dalla città] col permesso del sovrano per vedere la regione delle foreste.

3. Salì sul buon cavallo Kanthaka che aveva i campanelli del morso di oro nuovo ed era ornato di finimenti dorati allietati da flabelli tremolanti, e partì simile a [nucleo di] fuoco su una stella cometa.

4. L'impazienza di recarsi nella foresta e la bellezza dei luoghi lo condussero a una distesa assai vasta nella regione delle foreste: e vide arare la terra, dove i solchi del vomere erano come l'agitarsi delle onde sull'acqua.

5. Scorgendo il terreno in tale stato, coi germogli e l'erba sparsi e strappati dall'aratro e pieno di piccoli vermi, insetti e animaletti uccisi, egli si addolorò assai, come per la strage della propria gente.

6. Guardando gli uomini che aravano, la pelle screpolata da vento, raggi di sole e polvere, e i buoi esausti dalla fatica del tiro, quell'ottimo provò un'intensa pietà.

7. Allora, smontato da cavallo, camminò pian piano in terra vinto dal dolore; e meditando sulla nascita e il venir meno degli esseri viventi, esclamò afflitto: «Davvero è miseria [tutto] ciò!».

8. E desiderando giungere con la mente al discernimento, fece fermare gli amici che lo seguivano e si avvicinò alle radici di una "jambu" che sorgeva isolata con le foglie leggiadre mosse qua e là.

9. Qui egli si sedette sul suolo pulito, coperto di erba smeraldina; e meditando sul sorgere e sul venir meno delle creature, si affidò al sentiero della quiete della mente.

10. Raggiunta immediatamente la quiete mentale, fu libero dall'angoscia e in particolare da quella che proviene dal desiderio di oggetti dei sensi; ottenne così il primo [livello di] meditazione dalla pura natura (2), che non è sottoposto a turbamento e in cui sussistono pensiero e riflessione.

11. Ma una volta entrato nello stato di concentrazione mentale, che nasce dal discernimento ed è fonte di gioia e felicità supreme, raccolse allora la mente su questi stessi pensieri, poiché aveva rettamente inteso il corso della vita.

12. «E' ben misera cosa che l'uomo, soggetto lui stesso e contro la sua volontà alla legge di malattia, vecchiaia e morte, reso cieco dalla passione non si curi, nella sua ignoranza, degli altri che sono tormentati dalla malattia, sono malati o morti.

13. «Se, io stesso essendo tale in questo mondo, non mi curassi degli altri che hanno una natura come la mia, ciò

non sarebbe confacente o conforme a me che conosco questa suprema legge».

14. Così, mentre giustamente considerava i mali del mondo - malattia, vecchiaia e morte - l'ebbrezza che sorge nell'io ed è prodotta dall'[illusione della propria] forza, giovinezza e vitalità, venne meno in un istante (3).

15. Non esultò né fu afflitto, non ebbe dubbi né pigrizia o sonno; non fu affetto da brama per gli oggetti dei desideri né provò ostilità o disprezzo per il prossimo.

16. E così, mentre in quel magnanimo si affermava questa comprensione senza passione e pura, un uomo, invisibile agli altri uomini e vestito

da asceta mendicante, gli si avvicinò.

17. Il figlio del gran re gli chiese: «Di', chi sei?»; e questi a lui rispose: «O toro fra gli uomini, io sono un asceta che, terrorizzato da nascita e da morte, ha abbandonato [il mondo] per la Liberazione.

18. «In un mondo in cui la distruzione è legge, io, volendo essere libero, cerco lo stato beato e indistruttibile rimanendo equanime verso parenti ed estranei assieme e avverso a passione o odio per gli oggetti dei sensi.

19. «Dimorando ora alle radici di un albero, ora in un luogo sacro solitario, ora su un monte, ora in una foresta, vivo errabondo per il fine supremo senza possedere o desiderare alcunché, ricevendo elemosine così come capita».

20. Ciò detto, mentre il figlio del re lo guardava, s'innalzò nell'aria; era infatti un essere celeste che si era mostrato in quell'aspetto ad altri Buddha ed era giunto per destare la sua consapevolezza.

21. E quando questi salì al cielo come un uccello, quell'ottimo tra gli uomini ebbe un brivido di gioia e fu preso da stupore; ottenuta quindi una chiara percezione della Legge, pose la mente a come abbandonare [il secolo].

22. Allora quel pari di Indra, che aveva domato i cavalli dei sensi,

salì a cavallo con l'intenzione di procedere oltre (4); ma poi, per riguardo a quelli del suo seguito, non si volse verso la foresta, oggetto dei suoi desideri.

23. Lui che voleva por termine a vecchiaia e morte impresse nella propria coscienza l'intenzione di dimorare nella foresta, e malvolentieri rientrò in città dalla terra delle foreste come un nobile elefante che ritorni al recinto.

24. «Felice e beata è quella donna che qui ha un tal marito, o occhilunghi!»:

così disse salutandolo una principessa quando lo vide entrare nella via.

25. Ma egli dalla voce di tuono udì quella voce e ne ottenne una gran pace; infatti, sentire la parola «Beata» lo spingeva a ricercare il mezzo per raggiungere la Beatitudine finale.

26. Alto come un picco del monte d'oro, simile per [la forza del suo] braccio a un elefante, per la voce a una nube [tonante], per lo sguardo a un toro, e pari alla [mite] luna nel volto, ma a un leone

nel passo, giunse alla propria dimora animato da passione per la Legge imperitura.

27. Allora, con andatura da re degli animali, si presentò al re che era intento a ricevere gli onori dei suoi ministri riuniti, come quando Sanatkumara si presentò nel terzo cielo a Indra fulgido nel consesso dei venti.

28. E inchinatosi nel saluto disse: «Sire, dammi di buon grado il permesso: voglio diventare un monaco errante per conseguire la Liberazione, e sicura è invero la mia separazione [da te]».

29. Udite queste parole, il re prese a tremare come un albero scosso da un elefante, e afferratolo per le mani giunte a mo' di loto nel saluto, gli disse con le lacrime in gola:

30. «Desisti, figliolo, da questo proposito; non è ancora giunto il momento adatto perché tu ti dedichi alla Legge: dicono infatti che praticarla nella prima età, quando la volontà è malferma, sia estremamente dannoso.

31. «In un giovane che abbia i sensi curiosi di esperienze e insufficiente risoluzione di fronte alle fatiche dei voti, la mente devia dall'[ascesi nella] selva se egli non è particolarmente abituato al raccoglimento.

32. «O amante della Legge, per me è certamente il momento di darmi

alla Legge, rimettendo le insegne regali a quel segno di buon auspicio che sei tu; la tua Legge invece, o saldamente forte, facendoti abbandonare a forza il genitore <e maestro>, non sarebbe Legge.

33. «Perciò lascia codesto intento; sii per il momento soddisfatto della legge del capofamiglia: un uomo infatti deve gustare la gioia di entrare nella foresta d'ascesi dopo aver goduto i piaceri della giovinezza».

34. Udite queste parole del re, egli rispose con voce [squillante come quella del cuculo] "kalavinka": «Sire, io non prenderò rifugio nella foresta d'ascesi se tu mi sarai garante in quattro cose:

35. «che per me la vita non conduca alla morte, che la malattia non porti via questa mia salute, che la vecchiaia

non abbatta la mia giovinezza, che la mala sorte non rovini questa buona sorte».

36. Al figlio che aveva parlato di cose difficili da ottenere, il re degli Shakya disse: «Abbandona codesta idea troppo ardita; un desiderio eccessivo è ridicolo e smodato».

37. Allora, grave come il monte Meru, egli rispose: «Se non c'è modo [di realizzarlo], io non devo essere trattenuto; invero non è giusto fermare uno che vuole uscire da una casa arsa da un incendio.

38. «E dal momento che la separazione è per le creature sicura, non è forse meglio separarsi volontariamente per dedicarsi alla Legge? Forse che la morte non sarebbe comunque per me causa di indesiderata separazione, [lasciandomi] incompiuto nel mio scopo e insoddisfatto?».

39. Il re, udite le intenzioni del figlio ormai deciso a conseguire la Liberazione, disse: «Non se ne andrà!», e prese provvedimenti per una maggiore sorveglianza e per dei piaceri senza pari.

40. I ministri lo ammaestrarono compiutamente, con rispetto e affezione, secondo l'insegnamento dei trattati, il padre lo trattenne con fiumi di lacrime, ma egli entrò nella propria dimora afflitto.

41. Ed era osservato dalle donne dai mobili occhi, simili a cerbiatte, i cui volti venivano sfiorati dai penduli orecchini e i cui seni dondolavano per i profondi sospiri.

42. Ammaliatore di cuori [pur essendo] candido come il monte d'oro, egli rapiva con la sua voce, il suo tocco, il suo aspetto e le sue virtù, l'udito le membra, la vista e l'essere di quelle belle.

43. Così, sul finir del giorno, fulgido come Surya nell'aspetto e

desideroso di distruggere la tenebra dell'ignoranza col proprio splendore, salì su nel palazzo come il sole quando s'innalza sul Meru.

44. Entrato nella camera interna, profumata con incenso tratto dal miglior aloe nero e fornita di candelabri accesi d'aurei riflessi,

egli si adagiò su uno stupendo seggio d'oro costellato di decorazioni adamantine.

45. E, durante la notte, donne bellissime intrattennero con strumenti musicali quell'ottimo che era pari ad Indra, così come, sulla cima del Himalaya biancheggiante sotto la luna, schiere e schiere di Apsaras intrattengono il figlio del Signore della ricchezza.

46. Ma da tali strumenti, simili a quelli del paradiso, egli non traeva piacere o godimento alcuno per quanto fossero eccelsi, poiché non veniva mai meno il desiderio di quel saggio di partir monaco per conseguire la beatitudine della Realtà suprema.

47. In quel momento allora, gli dèi Akanishtha, sommi nell'ascesi, compresero il suo proposito e addormentarono simultaneamente quella schiera di fanciulle, ponendole inoltre in atteggiamenti del corpo scomposti.

48. Lì infatti, una dormiva appoggiando la guancia alla mano malferma, e come crucciata aveva abbandonato, nonostante le fosse caro, il liuto decorato in foglia d'oro che le era scivolato in grembo.

49. E un'altra, che stringeva tra le mani il flauto di canne e a cui la candida veste era scivolata giù dai seni

mentre giaceva addormentata, rassomigliava a un fiume con uno sciame d'api disposto in linea retta tra le ninfee e con i declivi riflettenti il biancore sorridente della schiuma dell'acqua (5).

50. Così un'altra dormiva abbracciando un tamburo, proprio come se fosse un amante, con le sue braccia tenere come calici di fresche ninfee, ornate da armille [quasi] fuse assieme nello splendore dell'oro fino.

51. E altre che portavano monili di oro nuovo e vestivano gialle insuperate vesti, prive invero di volontà per il sonno profondo, caddero, simili a rami di "karnikara" spezzati da un elefante.

52. Un'altra che dormiva appoggiata alla cornice d'una finestra circolare, l'esile corpo piegato ad arco e una graziosa collana appesa [al collo], pareva una statua di legno affissa in un portale.

53. Così di un'altra il viso fatto a loto, reclinato e col belletto smangiato dagli orecchini ricchi di gioielli, sembrava un loto dai cento petali con lo stelo mezzo ricurvo, schiacciato nel posarvisi dall'anitra "karandava" (6).

54. Altre, addormentatesi così come stavano, coi corpi flessi ad arco per il peso dei seni, spiccavano nell'afferrarsi l'una all'altra coi lacci delle loro braccia <avvenenti> e dotate di bracciali d'oro fino.

55. E una fanciulla, abbracciato nel sonno un gran [liuto] "parivadini" come se fosse un'amica, si agitava [facendo] tremare i fili aurei [delle collane] col viso dagli scompigliati orecchini.

56. Un'altra giovane si era addormentata ponendo il tamburello - i cui graziosi lacci erano scivolati giù dalle

ascelle - fra le gambe divaricate, come se fosse un amante languido alla fine delle gioie d'amore.

57. Altre, con gli occhi chiusi, non (7) parevano belle per quanto avessero grandi occhi e splendide sopracciglia, simili com'erano a una distesa di ninfee coi calici tutti racchiusi al tramontar del sole.

58. Così un'altra, coi capelli sciolti e disordinati, con ornamenti e orlo della veste scivolati via dai fianchi, se ne stava sdraiata con i fili [delle collane intorno] al collo sparpagliati, simile a statua muliebri infranta da un elefante.

59. Ma altre, involontariamente prive di modestia per quanto integre e dotate di bellezza e virtù, russavano profondamente nel sonno e sbadigliavano, tutte alterate e con le braccia spalancate.

60. Altre, gettati via ornamenti e ghirlande, prive di coscienza, con le vesti aperte e slacciate, gli occhi socchiusi, bianchi e fissi, giacendo addormentate come cadaveri non spiccavano per avvenenza.

61. Un'altra, con l'orifizio della bocca aperto e colante saliva, con le membra divaricate e le pudenda in piena vista, dormiva agitata dalla passione, ma non era graziosa e metteva in vista una bellezza distorta.

62. Così quelle femmine immerse nel sonno in diversi atteggiamenti secondo la natura, la famiglia e la razza, avevano un aspetto simile a quello di uno stagno i cui lotti siano stati piegati e spezzati dal vento.

63. Considerando allora quelle fanciulle che così dormivano, alterate nei movimenti incomposti nonostante fossero belle d'aspetto e graziose nelle parole, il figlio del re esprese il suo biasimo:

64. «Impura e distorta: tale è la condizione naturale delle donne in questo mondo; ma l'uomo, ingannato da vesti e ornamenti, per le donne incorre nella passione.

65. «Se l'uomo considerasse la natura delle donne e qual è la trasformazione [provocata] dal sonno, non aumenterebbe la sua infatuazione per loro; ma egli, vinto da un'impressione di eccellenza, incorre nella passione».

66. Così disse; e comprendendo ciò intimamente gli venne il desiderio di partire durante la notte. Gli dèi allora, avendo inteso il suo pensiero spalancarono le porte del palazzo.

67. Scese quindi dal piano superiore disprezzando le fanciulle addormentate, e una volta sceso da lì, uscì fuori senza esitare nel primo cortile.

68. Destato lo stalliere, il veloce Chandaka, così gli disse: «Conducimi in fretta il cavallo Kanthaka: oggi voglio partire da qui per ottenere l'immortalità.

69. «Dal momento che la soddisfazione che provo nel mio cuore è sorta [solo] oggi, e che una decisione si è formata nella mia mente, e che anche in solitudine è come se avessi una guida, certamente mi è giunto dinanzi il desiderato fine.

70. «Poiché, abbandonate modestia e rispetto, le donne si sono addormentate in mia presenza, e poiché la porta si è aperta da sola, senz'altro è oggi il momento adatto per la mia partenza da qui».

71. Allora lo stalliere assentì all'ordine del padrone, quantunque gli fosse nota la ragione dei provvedimenti del re; e come sospinto da un altro nello spirito, risolvette di portargli il cavallo.

72. Gli condusse così quel nobile destriero dotato di forza, buon temperamento, velocità e lignaggio: in bocca teneva un morso d'oro e intorno al dorso una piccola trapunta da notte.

73. Grandi aveva le anche, l'attaccatura della coda e i garretti; era fermo, e corto di pelo, schiena e orecchie; curvo e alto di schiena, addome e fianchi; largo di froge, fronte, bacino e torace (8).

74. Il [principe] dall'ampio petto, abbracciandolo e consolandolo con mano pari a un loto, lo ammaestrò con parole melliflue, come se volesse irrompere in mezzo a un esercito schierato:

75. «Molte volte, si dice, il re cavalcandoti ha respinto i nemici in battaglia: fa' dunque, o migliore dei destrieri, che anch'io ottenga l'immortalità.

76. «E' certo facile trovare compagni in battaglia, o nel piacere ottenuto da oggetti dei sensi, o nel procurarsi ricchezze; ma per l'uomo che va in rovina o che si rifugia nella Legge è difficile trovare compagni.

77. «Quanto poi a quelli che ci sono compagni in questo mondo o quando agiamo male, o quando ci rifugiamo nella Legge, certamente anche costoro - com'è mia intima convinzione - partecipano del risultato.

78. «Perciò, avendo compreso che questa mia partenza da qui avviene secondo la Legge per il bene del mondo, dedicati, o ottimo destriero, al bene tuo e del mondo con rapidità e vigore».

79. Avvisatolo in tal modo sul da farsi quasi fosse un amico, quell'uomo eccellente che desiderava andare nella foresta salì, bello e fulgente come Agni, sull'eccellente

bianco destriero, come il sole quando sale sopra un cirro autunnale.

80. Quindi il buon cavallo evitò suoni che turbassero la notte o svegliassero la servitù: partì senza rumor di mascella, senza nitrire, camminando con passo sicuro.

81. Gli Yaksha allora, chinatisi in avanti, sostennero i suoi zoccoli con le loro trepide dita simili a loti; avevano le braccia coperte di armille d'oro e sembrava che lasciassero cadere [una pioggia di] loti.

82. Le porte della città, chiuse da battenti muniti di pesanti sbarre, e difficili da aprire anche per gli elefanti, si spalancarono da sole senza rumore al passaggio del figlio del re.

83. Così, andandosene risoluto senza riguardo né per il padre che lo amava né per il giovane figlio né per il popolo che gli era affezionato né per una dignità reale ineguagliabile, egli partì dalla città paterna.

84. Allora, contemplando la città con i suoi occhi allungati come loti "vikaja" (9), disse ruggendo di un ruggito leonino: «lo non farò ritorno nella città che ha nome [da] Kapila senza aver visto l'altra sponda della vita e della morte».

85. Udite queste sue parole, gioirono le schiere riunite del Signore della ricchezza, e le moltitudini degli dèi, esultanti in cuor loro, profetizzarono il compimento del suo proposito.

86. E altri esseri celesti dall'aspetto sfolgorante, consci dell'estrema difficoltà dei suoi intenti, fecero luce sul sentiero nebbioso quali raggi di luna sfuggenti da uno squarcio in una nuvola. 87. Ma quel destriero, pari a uno dei destrieri del [dio sole che ha] fulvi destrieri, andando

innanzi come sospinto nella mente, corse per moltissime
leghe incontro ad un cielo con le stelle [ormai] appannate
dall'alba (10), e con lui anche il principe.

CANTO 6.

Il congedo di Chandaka

1. In poco tempo sorse poi il sole, occhio del mondo; e il migliore degli uomini vide il sito dell'eremo di Bhargava,

2. ove dormivano i cervi senza timore e dimoravano fiduciosi gli uccelli; e nel vederlo gli parve di aver raggiunto la pace e di aver realizzato i suoi desideri.

3. Per non essere tacciato di orgoglio, per mostrare la sua riverenza verso l'ascesi, e ottemperando anche alla propria cortesia, egli discese da cavallo.

4. E una volta sceso, accarezzò il cavallo esclamando: «E' fatta!»; a Chandaka poi, come lustrandolo con l'occhio, disse soddisfatto:

5. «Seguendo questo destriero veloce come Garuda, mostrasti, o diletto, la tua devozione per me e anche il tuo coraggio.

6. «Certamente, benché altri siano i miei pensieri, io sono commosso in cuor mio da te che hai tanto affetto per il tuo padrone e anche abilità.

7. «Esistono persone competenti ma prive di legami affettivi, e persone devote ma incompetenti: è proprio difficile trovare in questo mondo un uomo competente e devoto come te.

8. «Così io sono contento di te per questa tua illustre impresa; è chiaro il [tuo] sentimento per me, che non si cura neppure della ricompensa (1).

9. «Chi non sarebbe ben disposto verso chi è in grado di ricompensarlo? Nel caso contrario, anche i parenti diventano per lo più degli estranei.

10. «Un figlio viene mantenuto per avere discendenza, un padre viene onorato per avere mantenimento; il mondo ama in vista di qualche aspettativa, senza causa non vi è [neppure] la famiglia (2).

11. «Perché tante parole? In breve, tu mi hai fatto un grandissimo favore. Prendi il cavallo e fa' ritorno: io ho raggiunto il luogo che desidero».

12. Ciò detto, quel forte di braccio, volendolo favorire, si spogliò degli ornamenti e li diede a lui che era afflitto nell'animo.

13. Prendendo dal diadema un luminoso e fulgido gioiello, egli apparve [splendido] come il [monte] Mandara sotto il sole, e disse:

14. «O Chanda, prosternandoti più volte con questo gioiello, con piena fiducia devi riferire al re [questo mio discorso] per far cessare il suo dolore:

15. «"Sono entrato nella foresta d'asceti per distruggere la vecchiaia e la morte, non certo per sete di paradiso, per mancanza d'affetto o per ira.

16. «"Essendo io uscito [dal mondo] per questo motivo, non devi affliggerti per me; un legame, per quanto possa essere esistito da lunga data, viene meno col tempo.

17. «"Poiché la separazione è sicura, il mio pensiero si è rivolto alla Liberazione, affinché non si rinnovi [in un'altra vita] il distacco da coloro che chiamiamo i nostri parenti (3).

18. «"Non essere addolorato per me che sono uscito dal mondo per abbandonare il dolore; bisogna invece addolorarsi per gli edonisti, affezionati ai piaceri che del dolore sono causa.

19. «"Dicono che questo fu lo strenuo proposito dei nostri antenati: non ci si addolori per me se percorro un sentiero che è come un'eredità (4).

20. «"Esistono certo gli eredi di beni alla morte di un uomo, ma gli eredi della Legge son difficili da trovare, oppure non esistono [affatto].

21. «"Se poi si dicesse: 'Costui ha scelto un momento inopportuno per andare nella foresta', [rispondo che] non c'è un momento non opportuno per la Legge, la vita essendo malsicura.

22. «"Pertanto il mio proposito è di cercare oggi stesso il bene supremo; e come vi potrebbe essere fiducia nella vita quando si erge come avversaria la morte?".

23. «Con queste e analoghe parole, o diletto devi rivolgerti al re; e fa' anche in modo che di me non si ricordi nemmeno.

24. «Devi dirgli, anzi, che io sono privo di buone qualità: per l'assenza di buone qualità vien meno l'affetto, e col venir meno dell'affetto non si prova dolore».

25. Udito questo discorso Chanda, sconvolto dall'angoscia, giunse le mani nel saluto e con voce imperlata di lacrime rispose:

26. «Signore, per questa tua disposizione d'animo, fonte d'affanno per i tuoi cari, sprofonda il mio spirito come un elefante nel fango di un fiume.

27. «Chi non spingerebbe al pianto questa tua cosiffatta decisione, anche se il suo cuore fosse fatto di ferro? Quanto più per un cuore sconvolto dall'affetto!

28. «Da un lato questa tua delicatezza, degna di un giaciglio nel palazzo degli dèi, dall'altro il terreno della foresta d'ascesi coperto dai duri aculei dell'erba!

29. «Quando io, saputa la tua risoluzione, ti portai questo cavallo, certo allora, Signore, venni costretto ad agire da una forza divina.

30. «Infatti, poiché ero a conoscenza di questo tuo proposito, come avrei potuto recarti di mia volontà il destriero che è la pena di Kapilavastu?

31. «Pertanto, o lunghebraccia, non devi abbandonare un re attaccato a suo figlio, affettuoso e avanzato negli anni: [saresti] come il miscredente che abbandona la vera Legge.

32. «Né devi dimenticarti della tua seconda madre la regina, che si è prodigata fino all'esaurimento per allevarti: [saresti] come l'ingrato che dimentica un favore.

33. «Non devi lasciare la principessa, che ha un figlio ancora bambino, è virtuosa, di onorevole lignaggio, fedele al marito: [saresti] come il vile che rinuncia alla sovranità che ha acquisito.

34. «Non devi lasciare il giovane figlio di Yashodhara, lodevole e primo tra chi possiede fama e virtù: [saresti] come il malvagio che vien meno a un'ottima reputazione.

35. «Ma se la tua decisione è di abbandonare famiglia e regno, non devi abbandonare me, o Signore: i tuoi piedi sono il mio rifugio.

36. «Io non posso andare in città con l'animo in fiamme, abbandonandoti nella selva come Sumantra [abbandonò Rama] il discendente di Raghu (5).

37. «Che dirà il re se torno in città senza di te? E che dirò io, uso a mostrare [solo] ciò che è conveniente, alle donne del gineceo?

38. «Quanto poi al tuo suggerimento di accusare la tua mancanza di virtù davanti al sovrano, come potrei affermare una simile falsità di

te che, come un saggio, sei senza difetti?

39. «O se anche con cuore vergognoso e lingua esitante io lo facessi, chi potrebbe prestarvi fede?

40. «Invero, [solo] chi parlasse dell'ardore della luna o vi credesse potrebbe parlare dei tuoi difetti o credervi, o conoscitore dei difetti!

41. «A chi è sempre pieno di riguardo, a chi sempre sente la compassione, non si addice abbandonare chi lo ama: ritorna, esaudiscimi!».

42. Udite le parole di Chanda che era vinto dal dolore, il migliore degli oratori rispose sicuro e con somma fermezza:

43. «Smetti di struggerti per il distacco da me, Chanda: inevitabilmente avviene il separarsi, in quanto gli esseri viventi hanno differenti nascite [nella trasmigrazione].

44. «Anche se, mosso dall'affetto, non abbandonassi per parte mia la famiglia, la morte ci costringerebbe a lasciarci contro la nostra volontà.

45. «Quella madre che mi portò in grembo con tanto desiderio e dolore, che ha sofferto invano: che cosa sono ora io per lei e lei per me?

46. «Come gli uccelli, dopo essersi incontrati sull'albero che li ospita, si separano, così l'incontro delle creature finisce sempre con la separazione.

47. «E come le nubi si addensano e di nuovo si allontanano, così, credo, è l'unione e la separazione degli esseri viventi.

48. «E dal momento che l'umanità è soggetta a continue separazioni, il pensiero del possesso [affettivo] non è giusto, l'incontro [dei mortali] essendo simile a sogno.

49. «Gli alberi [in autunno] si distaccano dallo splendore delle foglie che è nato con essi: quanto più non sarà [sicuro] il distacco tra [persone] diverse?

50. «Le cose essendo così, non affliggerti; va', o diletto; ma se il tuo affetto è tenace, va' ugualmente; torna a casa.

51. «E alla gente di Kapilavastu, che ha considerazione per me, dovresti dire: "Abbandonate l'affetto per lui e ascoltate il suo proposito:

52. «"Egli dice che o tornerà presto dopo aver sconfitto vecchiaia e morte (6), oppure, se non raggiungerà lo scopo e non compierà l'intrapreso, affronterà la fine"».

53. Udite le sue parole, Kanthaka, il migliore dei destrieri, lambì con la lingua i piedi di lui e diede sfogo a calde lacrime.

54. Il principe lo accarezzò con la sua mano, che aveva [le dita unite da] una membrana, delle linee a forma di "svastika", e una ruota nel mezzo [del palmo], e gli si rivolse come ad un coetaneo:

55. «Non dar sfogo al pianto, Kanthaka; hai dimostrato di essere un buon cavallo; pazienta, questa tua fatica darà presto i suoi frutti»

(7).

56. Allora egli prese risolutamente dalla mano di Chandaka la tagliente spada intarsiata d'oro dall'elsa ingioiellata, e l'estrasse dal fodero; e pareva cavasse dalla tana un serpente velenoso.

57. E tratta fuori quella lama di color cupo come i petali del loto blu, recise lo splendido diadema assieme con la chioma e, frammisto alla tela [del copricapo], lo scagliò in aria come se gettasse un cigno in uno stagno.

58. I celesti, volendo far atto di devozione, lo raccolsero mentre era gettato, poiché era degno di venerazione; e opportunamente le schiere degli dèi in paradiso lo fecero segno di particolari onori divini.

59. Ma dopo che ebbe divorziato dai suoi ornamenti e si fu privato della maestà del capo (8), egli vide la propria veste decorata da cigni d'oro e desiderò fermamente degli abiti adatti alla selva.

60. Allora un essere celeste che aveva assunto l'aspetto di un cacciatore di cervi - infatti aveva compreso, nella sua pura natura, il pensiero di lui - lo avvicinò indossando un saio color ocra; e il figlio del re degli Shakya gli disse (9):

61. «Il saio color ocra, di buon auspicio, emblema di veggenti e codesto arco crudele non vanno bene assieme; quindi amico, se non vi sei affezionato, dàlo a me e prendi il mio».

62. Disse il cacciatore: «O generoso, è vero che io con questo, ispirando lor fiducia quando son lontano, uccido i cervi; ma se tu, o pari di Indra, ne hai bisogno, accettalo senz'altro e dammi in cambio il tuo candido indumento».

63. Così egli, con somma gioia, prese la veste di penitente e depose l'abito; ma il cacciatore, assumendo il suo vero aspetto divino, salì al cielo con quella bianca veste.

64. Rimasero allora attoniti alla sua partenza principe e stalliere; e subito ebbero per la veste da penitente una venerazione ancor maggiore.

65. Quindi, dotato del saio color ocra, quel magnanimo, famoso per le doti di fermezza, congedò Chanda dal lacrimoso viso e si recò lì dov'era il romitaggio, simile al[l'astro lunare] signore delle stelle velato da un nembo al crepuscolo.

66. Mentre il suo padrone, senza desideri per il regno, se ne andava nella foresta d'asceti con la scolorita veste, lo stalliere, levando

le braccia, proruppe in un gran lamento e cadde a terra.

67. E rimirandolo ancora, piangeva altamente cingendo con le braccia il cavallo Kanthaka; poi, disperato, sempre gemendo, s'avviò verso la città col corpo, non col cuore.

68. Ora stava pensoso, ora gemeva, ora incespicava, ora cadeva: così, vagando afflitto per la devozione, senza controllo (10) s'agitava per la via.

CANTO 7.

Ingresso nella foresta d'ascesi

1. Allora Sarvarthasiddha, congedato Chandaka che gemeva lacrimoso, escluso [qualsiasi altro pensiero] nel suo desiderio per la foresta, vittorioso nell'aspetto <come colui che ha raggiunto ogni suo scopo> (1) giunse, simile a un Siddha, all'eremo.

2. Il figlio del re entrò in quel parco di cervi come un cervo, ma con incedere da re degli animali; e benché si fosse privato della maestà regale, rapiva gli sguardi di tutti gli eremiti con la maestà del corpo.

3. Per lo stupore, i "cakradhara" (2) e le loro consorti, fermatisi così com'erano tenendo i [loro] gioghi con le mani, guardavano immobili quell'emulo di Indra come bestie da soma col capo mezzo chino.

4. Anche i brahmani, usciti per prendere da ardere, giunsero recando legna, fiori ed erba e vennero a vederlo senza far ritorno alle loro capanne, nonostante ponessero l'ascesi innanzi tutto e avessero menti ben disciplinate.

5. I pavoni eccitati sfogarono il loro verso, levandosi in aria come quando scorgono una nube nera; i cervi dai mobili occhi e gli asceti che vivevano [di erba] come i cervi lasciarono il pascolo e si fermarono dinanzi a lui (3).

6. E vedendo quel lume della stirpe d'Ikshvaku rifulgere come il sole nascente, le vacche sacrificali, colte da gioia, versarono latte sebbene fossero già state munte.

7. «E' forse costui l'ottavo dei Vasu, o uno dei due Ashvin caduto dal cielo?»: in tali meravigliate parole prorompevano lì i saggi alla vista di lui.

8. Pari ad una seconda forma di [Indra,] toro fra gli dèi, pari allo splendore dell'universo mobile e immobile, illuminava l'intero bosco quasi fosse il sole disceso spontaneamente.

9. Quindi, debitamente onorato e invitato dagli eremiti, salutò a sua volta quei sostenitori della Legge con voce simile a quella di un nembo rigonfio d'acqua.

10. Così quel forte, desideroso della Liberazione, visitò l'eremo pieno di persone virtuose e desiderose del paradiso, e ne osservò le diverse penitenze.

11. E mentre benigno contemplava le mortificazioni dell'ascesi nella foresta d'ascesi degli asceti, si rivolse per sapere la verità a uno di loro che lo stava seguendo:

12. «Oggi per la prima volta io vedo un eremo: poiché non conosco questo modo di praticare la Legge, degnati di dirmi qual è il vostro proposito e a qual fine è diretto».

13. Pertanto quel brahmano di cui l'ascesi era il diletto, dell'ascesi spiegò per ordine i vari tipi e il frutto al toro degli Shakya dalla taurina forza:

14. «Cibo selvatico, ciò che cresce nell'acqua, foglie, acqua, frutti e radici: secondo le Scritture, questa è la sussistenza dei saggi; ma diverse e numerose sono le possibilità d'ascesi.

15. «Alcuni vivono spigolando come gli uccelli, altri si nutrono di erba come i cervi, alcuni campano di brezza di

bosco in compagnia dei serpenti, diventando come dei formicai (4).

16. «Altri si nutrono di ciò che si ottiene macinando con pietre, alcuni mangiano cibo triturato con i propri denti, altri invece, dopo aver cucinato per il prossimo, prendono il loro necessario se ci sono degli avanzi.

17. «Alcuni, tenendo umido d'acqua il fascio dei capelli intrecciati, fanno due volte al giorno l'offerta ad Agni con le preghiere rituali; altri, immersi nell'acqua come pesci, vivono col corpo segnato [come quello] delle tartarughe (5).

18. «Con tali ascesi prolungate nel tempo, al massimo conseguono [la gioia in] cielo, al minimo [la gioia nel] mondo degli uomini. La felicità si ottiene infatti attraverso il dolore, ed essi affermano che la felicità è il fondamento della Legge».

19. Nell'udire dall'eremita queste e altre simili parole, il figlio del gran re, benché non scorgesse ancora la verità, non fu soddisfatto e disse piano tra sé:

20. «Dato che le varie specie d'ascesi hanno insito il dolore, e che il frutto dell'ascesi è al massimo il paradiso, e che tutti i mondi sono soggetti a trasformazione, è davvero di poco conto la mortificazione che si compie negli eremi!

21. «Quelli che, lasciati i loro cari e gli oggetti dei sensi, compiono rinunce per il paradiso, davvero costoro si sono staccati [dai vincoli di questo mondo] per incorrere in legami ancora più stretti [in un'esistenza futura].

22. «E chi, con le macerazioni del corpo dette "ascesi", cerca di procurarsi un'altra vita rivolta al piacere, mira a ottenere il dolore col dolore perché non vede i danni del ciclo delle rinascite.

23. «Da un lato gli uomini sono sempre terrorizzati dalla morte, dall'altro cercano con ogni sforzo nuove nascite; ma se vi è esistenza, anche la morte è sicura, ed essi sono immersi proprio in ciò che temono.

24. «Alcuni si affliggono per questo mondo, altri si sottopongono a mortificazioni per il paradiso: in verità, le creature sono rese misere dalla speranza della felicità, non raggiungono lo scopo e cadono nella sventura.

25. «Non è certo disprezzabile quell'attività che, tralasciando ciò che è inferiore, è rivolta all'eccellente; ma con un tal dispendio di energia i saggi devono conseguire un risultato che non comporti ulteriore azione.

26. «Se invece la sofferenza corporale in questo mondo è [conforme alla] Legge, il piacere corporale è [di conseguenza] contrario alla Legge: ora, con la Legge si ottiene il piacere nell'al di là, per cui

la Legge in questo mondo dà un frutto che alla Legge è contrario.

27. «Poiché il corpo opera o cessa di operare per volontà della mente, è necessario domare solo l'intelletto: senza coscienza il corpo è come un pezzo di legno.

28. «Se è dalla purezza del cibo che si riconosce l'atto meritorio, allora l'atto meritorio esiste anche per le bestie e per quegli uomini che, privi di mezzi per colpa del fato, non partecipano dei frutti [dell'ascesi pur essendo costretti a cibarsi come gli asceti].

29. «Ma se nel dolore è l'intenzione che causa il merito, non bisognerà forse mettere tale intenzione anche nel piacere? E se nel piacere l'intenzione non conta, non conterà dunque allo stesso modo anche nel dolore?

30. «Così pure per quelli che, per purificarsi delle proprie azioni, si aspergono d'acqua credendola santa: anche in questo caso la soddisfazione è solo soggettiva perché le acque non possono purificare il malvagio.

31. «Infatti, se [è vero che] qualsiasi acqua toccata dai virtuosi è riconosciuta come santa sulla terra, allora io credo sante le virtù; ma l'acqua è indubbiamente solo acqua».

32. Mentre così diceva molte cose con molti ragionamenti, il sole s'avviò al tramonto; egli allora si addentrò nella foresta serena per l'ascesi, ove gli alberi erano anneriti dal fumo delle offerte.

33. Lì venivano trasportati [da un altare all'altro] i fuochi sacrificali fiammeggianti e si riunivano schiere di veggenti dopo le abluzioni; le cappelle delle divinità risuonavano del mormorio delle giaculatorie, [per cui la selva era] piena d'attività, quasi fosse un'officina della Legge.

34. Bello come l'astro notturno, egli vi dimorò per alcune notti investigando l'ascesi; e quando ebbe inteso tutto e compreso l'ascesi (6), partì dal luogo dell'eremo.

35. Gli anacoreti allora lo seguirono, le menti attratte dalla sua bellezza e magnanimità, come quando i grandi veggenti seguono la Legge che si allontana da un paese invaso dai barbari.

36. Egli vide dunque quegli asceti fremere [sotto] le loro trecce e le loro vesti di corteccia, e poiché provava simpatia per le loro ascesi, si fermò ai piedi di un nobile e splendido albero.

37. I religiosi, avvicinatisi, circondarono quell'ottimo tra gli uomini, e rispettosamente il più anziano di essi gli rivolse la parola in tono melodioso e conciliante:

38. «Al tuo arrivo l'eremo si è come riempito, alla tua partenza

diventa come vuoto: perciò, figliolo, non abbandonarlo come amata vita che abbandoni il corpo di chi vuol vivere.

39. «Qui appresso, infatti, c'è il Himalaya, fausto perché abitato da veggenti di ogni specie: le stesse asceti degli asceti si rafforzano per la sua vicinanza .

40. «E anche i santi lavacri nei dintorni sono quasi delle scale per il cielo, visitati come sono da divini e grandi veggenti intenti alla Legge e raccolti.

41. «Inoltre, mentre è giusto frequentare la regione a nord di qui per [cercare] la Legge migliore, al saggio non conviene percorrere un solo passo a meridione (7).

42. «Ma se in questa foresta d'asceti hai visto qualcuno negligente, o impuro perché caduto in una forma viziata della Legge, e non hai intenzione di abitare qui per questo motivo, allora parla, solo che il rimanere ti sia grato.

43. «Come compagno nell'asceti, noi vogliamo te, che sei come un tesoro d'asceti: dimorare assieme a te pari ad Indra porterebbe fortuna [anche] a Brihaspati».

44. Così parlò in mezzo agli altri asceti il maggior di essi; allora il maggior dei saggi, che si era votato alla distruzione dell'esistenza, espresse la sua intima opinione.

45. «Per tutti questi cordiali sentimenti verso di me da parte di saggi dall'animo retto e sostenitori della Legge, simili alla mia famiglia per l'amabile ospitalità, la mia felicità è somma e sorge in me un senso di onore.

46. «In breve, da queste parole affettuose che mi toccano profondamente, io mi sento come purificato, e la mia gioia è resa ancor più viva perché mi sono appena accostato alla Legge.

47. «Ecco: io me ne andrò accomiatandomi da voi che siete stati così solerti, ospitali, pieni di simpatia; pure io ne provo dolore, come quando abbandonai i miei.

48. «Ma, mentre questa vostra Legge è rivolta al paradiso, il mio desiderio è di non rinascere più, per cui non ho intenzione di fermarmi in questa foresta: la Legge della rinuncia [da voi praticata] è infranta dalla continuazione dell'esistenza [in un'altra nascita](8).

49. «Non è la mia insoddisfazione o l'altrui colpa la ragione per cui me ne vado da questa foresta: tutti voi certamente, vivendo secondo la

Legge dei tempi antichi, siete pari ai grandi veggenti».

50. Allora, udite queste parole del principe amichevoli e appropriate, assai gentili e nel contempo vigorose e fiere, gli asceti provarono per lui il massimo rispetto.

51. Ma uno di quei brahmani, uso a coricarsi nella cenere, alto, vestito di corteccia d'alberi, col ciuffo sul capo, gli occhi arrossati, il naso sottile e adunco, e recante in mano una brocca [per l'acqua], gli fece questo discorso:

52. «O saggio, nobile davvero è il tuo proposito se tu fin da giovane hai compreso il male della rinascita: infatti esiste veramente solo chi, valutato sia il paradiso, sia la Liberazione, si decide per la Liberazione.

53. «Chi è affetto da passione vuole andare in paradiso con ogni specie di sacrifici, macerazioni, rinunce: ma chi possiede il Bene (9) cerca di ottenere la Liberazione combattendo la passione come un nemico.

54. «Se salde sono le tue intenzioni a riguardo recati subito a Vindhya-koshtha: lì abita un tal saggio Arada, i cui occhi hanno visto la Beatitudine finale.

55. «Da lui potrai apprendere il sentiero delle realtà sostanziali e seguirlo, se ti soddisfa: ma questa tua risolutezza, da come io la vedo, finirà per scartare anche il suo sistema filosofico (10).

56. «Il tuo viso ha un naso dritto e alto, occhi larghi e allungati, labbra color rame, denti bianchi e aguzzi, lingua sottile e rosea: certo si berrà tutto l'oceano dello scibile.

57. «Ma per quella che è la tua insondabile profondità, per il tuo splendore e per i segni di buon auspicio [che porti], otterrai sulla terra una posizione di maestro quale non l'ottennero neppure i veggenti dei tempi antichi».

58. «Così sia!», disse il figlio del re; e salutata quella schiera di veggenti se ne andò, mentre gli eremiti, ricambiando degnamente [il saluto], rientrarono nella foresta d'ascesi.

CANTO 8.

I lamenti del palazzo

1. Il suo signore se ne era andato nella foresta libero da ogni vincolo; allora lo stalliere sconvolto cercò di trattenere il dolore

lungo la via, e tuttavia le sue lacrime non diminuirono.

2. Ma quello stesso cammino che per ordine del padrone aveva percorso con quel cavallo in una sola notte, lo fece in otto giorni assorto nel pensiero del distacco da lui.

3. E il forte cavallo Kanthaka vagava affannato dall'affetto e avvilito; senza il [principe], benché ancor dotato di ornamenti, era come privo di splendore.

4. Voltatosi poi verso la foresta d'ascesi, levò più volte alti, sconsolati nitriti, e durante il tragitto, per quanto fosse affamato, respinse e rifiutò sia l'erba sia l'acqua come prima.

5. Giunsero infine nei pressi della città chiamata Kapila, che quel magnanimo aveva abbandonato con l'animo rivolto al bene delle creature: essa pareva vuota come il cielo privato dell'astro diurno.

6. Pur abbellito da laghetti colmi di ninfee, pur adornato di alberi fioriti, il suo parco stesso era come una foresta: [frequentato] da cittadini senza gioia, non splendeva più.

7. Quei due, quasi impediti da uomini smorti e con lo sguardo spento dalle lacrime, che vagavano da quelle parti

con mente afflitta, si avvicinavano alla città lentamente, come in una processione funebre.

8. E nel vederli trascinarsi e ritornare senza il toro della stirpe degli Shakya, i cittadini si misero a piangere per la via come quando, nei tempi antichi, era tornato il cocchio del figlio di Dasharatha.

9. Pieni di dolore essi inseguivano Chandaka per la strada e gli chiedevano tra le lacrime: «Dov'è il figlio del re, la delizia della città e del regno? Tu l'hai portato via!».

10. Egli allora rispondeva a quei devoti: «Il figlio del re non l'ho abbandonato io, ma è stato lui ad abbandonare in una solitaria foresta me che piangevo e la sua veste da laico».

11. Essi, udite queste sue parole conclusero: «E' davvero un'impresa difficilissima!»; ed erano fiotti d'acqua a cadere, non lacrime, mentre si biasimavano di pensare solo al proprio tornaconto (1).

12. Poi dissero: «Rechiamoci oggi stesso nella foresta, là dove è andato lui, forte come il re degli elefanti. Senza di lui infatti, non abbiamo più voglia di vivere, come creature corporee al distacco dei sensi.

13. «Questa città, privata di lui, è come una foresta, e quella foresta è diventata una città con la sua presenza: invero, senza di lui la nostra città non rifulge più, come il cielo senza Indra, quando uccise Vritra».

14. «E' ritornato il principe!»: così dicendo, le donne si recavano alle file di finestre; ma nel vedere il cavallo senza nessuno in groppa, le richiudevano prorompendo in lamenti.

15. Frattanto il re, che aveva intrapreso una cerimonia religiosa per riavere suo figlio, si tormentava

l'animo coi voti e col dolore, e mentre recitava preghiere nel tempio, compiva numerosi riti con questa intenzione.

16. Lo stalliere allora, conducendo il cavallo, fece ingresso nella reggia con gli occhi pieni di lacrime e abbattuto dal dolore, quasi che il suo padrone fosse stato rapito da un guerriero nemico.

17. E Kanthaka, entrando nel palazzo dell'augusto sovrano, si guardò intorno con occhio lacrimoso e lanciò un nitrito profondo, come per annunciare a tutti la sventura.

18. Al che, gli uccelli che dimoravano nella reggia e i cavalli preferiti, alla cavezza lì vicino, riecheggiarono quel suono credendo fosse giunto il figlio del re.

19. E quelli che passavano nei pressi del gineceo reale, ingannati da tanta gioia, pensarono: «Da come nitrisce Kanthaka, certo sta rientrando il principe!».

20. Le donne, [già] intontite dal dolore, [ora] per la gran contentezza qua e là occhieggiavano per vedere il principe; uscite piene di speranza dalla loro ala, erano simili a saette dardegianti sorte da nuvola autunnale.

21. Coi capelli sciolti, i panni delle vesti non più freschi, i visi senza trucco con gli occhi spenti dal piangere, esse, trascurate, non splendevano più e assomigliavano a stelle arrossate in cielo sul finir della notte.

22. I loro piedi erano privi di cuprea tintura e senza cavigliere; i volti senza orecchini e nudo il collo; senza cinti i fianchi naturalmente ampi; e i loro seni, senza collane, parevano depredati.

23. E quelle belle, scorgendo solamente Chandaka e il cavallo senza [colui che era il loro] rifugio, con occhi pieni di lacrime e viso afflitto, gemettero come giovenche abbandonate dal toro in una selva.

24. Allora Gautami, la moglie preferita del re, che aveva nostalgia del figlio come una bufala per il vitello perduto, spalancò piangendo

le braccia e cadde a terra, simile ad aurea musa dalle tremule foglie.

25. Altre, spentasi in loro la bellezza, tenevano le spalle e le braccia inerti, quasi incoscienti per la disperazione: non gridavano,

né piangevano, né sospiravano, né si muovevano, ma stavano immobili come se dipinte.

26. Altre, stordite nella loro debolezza dal rimpianto del marito, irroravano coi visi scorrenti di pianto i seni orbatì dell'unguento di sandalo, così come una montagna irriga le rocce con le sue sorgenti.

27. E per i loro volti battuti dalle lacrime, la real dimora pareva allora uno stagno con le ninfee battute dal temporale e colanti rivoli d'acqua all'inizio della stagione delle piogge.

28. Tenendo unite le dita tonde e paffute, quelle belle si colpivano il petto con le mani simili a loti, prive di ornamenti e dalle ben nascoste vene: similmente i rampicanti agitati dal vento si flagellano coi propri boccioli.

29. Così le donne, facendo ondeggiare sotto i colpi delle mani gli eretti seni appaiati, parevano fiumi con coppie di "cakravaka" fatte dondolare [sull'acqua] da fiori di loto mossi da brezza silvestre.

30. E come si ferivano il seno con le mani, così si ferivano le mani col seno (2); e sorde alla pietà infliggevano allora a dita e seno reciproci dolori.

31. Ma Yashodhara, con gli occhi arrossati dalla collera, col petto che sussultava per i singhiozzi, piangendo

immersa nel proprio dolore, balbettava parole e amare e disperate:

32. «Dormiente ed inconscia, di notte egli mi ha abbandonata: dov'è andato, Chandaka, il mio amato bene? Ora che tu e Kanthaka siete tornati, il mio cuore trema ugualmente, perché eravate partiti in tre.

33. «Ignobile, maligna, ostile cosa mi hai fatto, o crudele: perché piangi qui ora? Frena il pianto, sii soddisfatto, ché le lacrime non si conciliano col tuo operato.

34. «Poiché tu, affettuoso, volenteroso, abile, buono, dall'agire adatto alle circostanze, gli hai fatto da compagno, il figlio del [nostro] signore se ne è andato, certo per non far più ritorno. Gioisci! Complimenti! La tua fatica ha dato frutto.

35. «E' meglio per un uomo avere un nemico sagace che un amico sciocco, bravo [solo] a scombinar le cose. Tu infatti, ottuso e amico solo di nome, hai portato una grande disgrazia a questa famiglia.

36. «Ecco che queste donne disadorne, dagli occhi velati e arrossati dalle continue lacrime, sono da commiserare come vedove dalla perdita bellezza, anche se il loro marito esiste ancora, così come esistono il Himalaya e la terra.

37. «E questi palazzi in fila, con le guglie protese verso l'alto sì da sembrar braccia, mentre risuona il lungo lamento delle tortore innamorate, resi privi di lui sembrano piangere a gran voce assieme alle donne del gineceo.

38. «Certamente quel Kanthaka, benché sia un cavallo, ha voluto la mia sventura in tutti modi: come un ladro di gioielli si è portato via di

qui ogni mio bene nottetempo, mentre tutti dormivano.

39. «Dal momento che è senz'altro capace di sopportare i colpi di freccia che prende, per non dire della frusta, come mai se ne è andato per paura delle sferzate, derubandomi della mia buona sorte e del mio cuore assieme?

40. «Quel malfattore lancia oggi alti nitriti, come per saziarne la reggia: ma quando stava conducendo via il mio amato, allora certo era diventato muto il vile cavallo.

41. «Se infatti avesse nitrito svegliando qualcuno, o avesse fatto risuonare il terreno con gli zoccoli, o avesse fatto tutto il rumore possibile con le mascelle, non mi sarebbe capitata una tale sciagura».

42. Udito quel discorso della principessa denso di lamenti e dalle parole imperlate di lacrime, Chandaka, chino il viso, le mani giunte nel saluto, con voce confusa dal pianto rispose sommessamente:

43. «Altezza, non rimproverare Kanthaka, e non adirarti neppure con me. Considera, siamo del tutto innocenti: infatti, Altezza, quel divino mortale se ne andò [proprio] come un dio.

44. «Io stesso, pur conoscendo l'ordine del re, sono stato come costretto da non so quali dèi: in fretta gli ho portato il cavallo e poi l'ho seguito, senza provare alcuna stanchezza nel cammino.

45. «E durante il tragitto l'ottimo destriero non toccava terra con le punte degli zoccoli, quasi fossero sospese a mezza via; così pure la sua bocca era impedita come da una forza divina, tanto che non fece rumore con le mascelle e non nitì.

46. «Quando il figlio del re uscì [dalla città], le porte si spalancarono da sole proprio in quell'istante e le tenebre

notturne furono come squarciate da un sole: considera anche quest'atto come divino!

47. «Benché per ordine del re fossero ben attente, le persone presenti a migliaia a palazzo e in città non si svegliarono allora, poiché erano in preda al sonno: considera anche quest'atto come divino!

48. «Un essere celeste gli ha consegnato al momento opportuno una veste adatta alla vita nelle foreste, e il diadema che lui aveva lanciato in aria è stato portato via: considera anche quest'atto come divino!

49. «Pertanto, non ritenerci colpevoli, Altezza, della sua partenza: non vi fu azione volontaria né da parte mia né da parte di questo destriero; invero il principe partì con un seguito ottenuto dagli dèi».

50. Così disse; e avendo saputo che egli era andato via in modo prodigioso, accompagnato da numerosi esseri divini, le donne di quel magnanimo, quasi fosse svanito il loro dolore, furono colte da meraviglia; ma caddero poi in un'agitazione febbrile perché si era fatto monaco.

51. Allora, lo sguardo inquieto per la disperazione, afflitta come un'ossifraga che ha perso i piccoli, Gautami venne meno a ogni fermezza: pianse, singhiozzò, e col viso coperto di lacrime disse:

52. «I suoi capelli ben ondulati, morbidi, corvini, splendidi, ciascuno sorto separatamente dalla propria radice, arricciati all'insù e degni di essere avvolti dalla corona di un re, giacciono ora sparsi a terra!

53. «Egli ha braccia lunghe, è forte come il re degli animali, ha occhi come quelli di un gran toro e rifulge di aureo splendore; vasto è il suo petto e la voce simile al tuono: e tuttavia dovrà abitare in un eremo!

54. «Dovrà forse questa terra rimaner priva di quel sommo signore dalle nobili azioni? Egli ci ha lasciati, e un re virtuoso come lui sorge solo per il meritato destino e la virtù dei sudditi.

55. «I suoi piedi hanno dita velate da una sottile membrana, sono teneri, dalle caviglie nascoste, morbidi come fiori di loto, e recano nel mezzo [un disegno a forma di] ruota: come potranno camminare sul duro terreno della regione delle foreste?

56. «Ora che sta nella selva sotto il freddo, il caldo e la pioggia,

che ne sarà del suo corpo vigoroso, uso a sdraiarsi e a sedersi sulla terrazza del palazzo circondato da vesti di gran pregio, aloe e sandalo?

57. «Come farà a elemosinare dagli altri lui, così fiero di essere nobile, magnanimo, forte, bello, istruito, maestoso, giovane e abituato inoltre a dare, non a ricevere?

58. «Lui che dormiva in un lindo, dorato giaciglio, facendosi destare la notte dal suono di strumenti musicali, come farà, ora che ha preso i voti, ad addormentarsi separato dal terreno da un unico panno?».

59. Nell'udire quelle vane, lamentose parole, si abbracciarono l'una all'altra le donne; e dai loro occhi mandavan lacrime come i rampicanti scossi stillano nettare dai loro fiori.

60. Ma Yashodhara cadde a terra come una femmina di "cakravaka" privata del compagno; e nella sua disperazione, con la voce ripetutamente interrotta dai singhiozzi, gemeva sommessamente dicendo ogni genere di cose:

61. «Se vuole seguire la Legge lasciando senza marito me, sua legittima sposa, che Legge è mai la sua, dal momento che desidera praticare l'ascesi senza colei che è compartecipe dei suoi doveri religiosi? (3).

62. «Certo, egli non ha sentito parlare dei re dei tempi antichi nostri padri, Mahasudarsha e gli altri, che si recarono nelle foreste accompagnati dalle mogli, e così vorrebbe seguire la Legge senza di me.

63. «Forse non si rende conto che, nei sacrifici, i coniugi sono entrambi consacrati dai precetti dei Veda e iniziati, che sono destinati a godere assieme della ricompensa di ciò nell'aldilà; così gli è venuta gelosia della Legge nei miei confronti.

64. «Senz'altro egli, l'amico della Legge, avrà ritenuto che il mio cuore fosse sempre e segretamente litigioso per invidia del marito: a suo agio e senza timore ha abbandonato me [ritenendomi] donna irascibile, e [ora] desidera ottenere le Apsaras nel cielo del sommo Indra.

65. «Io, tuttavia, mi pongo questo problema: quale profonda bellezza hanno mai le donne di lassù, da far sì che lui si maceri d'ascesi nella foresta dopo aver abbandonato sia la sovranità sia il mio affetto?

66. «Non ambisco certo alla felicità del paradiso, benché essa non sia difficile da conseguire da parte di chi ha un animo saldo: ma l'oggetto dei miei desideri e far sì che il mio bene non possa mai lasciarmi in questo o nell'altro mondo (4). 67. «E se poi a me non sarà dato di contemplare più il volto dai lunghi occhi e dal puro sorriso del mio sposo, sarà forse negato all'infelice Rahula di giocare sulle ginocchia del padre?

68. «Ahi, di quel saggio tenero d'aspetto malvagia è la mente e ben crudele, poiché abbandona un figlioletto come questo, ancora infante e fonte di tenerezza anche in un nemico.

69. «Indubbiamente ho anch'io un cuore ben crudele, fatto di roccia o forse anche di ferro, se non si schianta ora che il mio consorte, uso a tutti i piaceri, si è recato nella foresta non da sovrano <ma come un poveretto>, rinunciando alla regalità e al benessere» (5).

70. A questo punto la principessa, stordita dal dolore per il marito, prese a piangere, a tenere il broncio e a lamentarsi ripetutamente e, benché fosse di carattere forte, nella sua tribolazione si scordò della fermezza e perse ogni ritegno.

71. Così, vedendo Yashodhara giacere a terra vinta dall'angoscia e dai lamenti, le donne si misero a gemere, i visi lacrimosi pari a grandi fiori di loto battuti dalla pioggia.

72. Ma il re, terminate le preghiere e la cerimonia sacrificale, usciva dal tempio, e scosso dalle grida disperate della gente, prese a tremare come un elefante al boato di un fulmine.

73. E quando vide Chandaka e Kanthaka assieme e seppe che il proposito di suo figlio era [rimasto] saldo, si lasciò cadere distrutto dallo

strazio, così come cade il vessillo d'Indra alla fine della festa.

74. Il sovrano allora, momentaneamente confuso dal dolore per il figlio, venne sorretto da persone di rango adeguato; e mentre stava seduto in terra guardò il cavallo con occhi pieni di lacrime e disse:

75. «Dopo avermi reso molti buoni servigi in battaglia, un'azione per nulla buona hai commesso, o Kanthaka: pur volendogli bene, hai scaraventato nella foresta il mio bene, il cui bene è la virtù, come se tu bene non gli volessi.

76. «Perciò conducimi oggi stesso lì dove è lui, oppure va' in fretta e riportalo qui: senza di lui per me non v'è più vita, come per chi è in preda alla malattia senza la giusta medicina.

77. «Quando Suvarnanishthivin venne ghermito dalla morte, il non morire fu cosa ben difficile per Samjaya; ma io, ora che se n'è andato il figlio mio che trova il suo diletto nella Legge, voglio esalare l'anima come chi non ha animo [di vivere].

78. «Se fosse stato privato di uno dei suoi cari, ottimi figli, come avrebbe potuto non essere sconvolto in cuor suo lo stesso Manu, il signore, il padre di dieci dinastie reali, il progenitore, colui che aveva la conoscenza del prima e del dopo, il discendente di Vivasvat?

79. «Ho invidia di [Dasharatha,] il saggio sovrano figlio di re Aja e amico di Indra, che andò in cielo quando suo figlio se ne andò nella foresta e che non visse certo da infelice piangendo invano.

80. «Dimmi, da bravo, dov'è situato l'eremo ove hai portato la mia manciata d'acqua funebre: infatti i miei spiriti vitali assetati la desiderano, ansiosi [come sono] di procedere per la via dei trapassati».

81. Con queste parole il re, afflitto per la separazione dal figlio, venne meno alla propria innata fermezza che era pari a quella della terra; come Dasharatha sopraffatto dal rimpianto per Rama, gemette assai, quasi fosse dissennato.

82. Allora il consigliere, dotato di conoscenza, cortesia e virtù, e l'anziano sacerdote di corte gli fecero questo discorso ben ponderato e adatto al caso; e non avevano il viso arrossato dal piangere, ma erano pur sempre tristi:

83. «O ottimo tra gli uomini, lascia il dolore e fatti coraggio. Non piangere, o forte, come un debole: in questo mondo molti sovrani si sono recati nelle foreste abbandonando la maestà regale come ghirlanda di fiori calpestata.

84. «E poi, questo suo proposito era predestinato: ricordati delle parole del veggente Asita, tanto tempo fa: "Non si può neppure per un momento far sì che egli si accontenti del paradiso o della sovranità universale".

85. «Ma se, o ottimo fra gli uomini, s'ha proprio da fare un tentativo, dillo subito: noi ci recheremo lì, solo che si possa tenere sull'argomento un'ampia discussione tra tuo figlio e i vari precetti [della Legge]».

86. Egli quindi ordinò loro: «Partite da qui senza indugi, perché io, simile all'uccello silvestre che rimpiange la prole, non trovo pace nel mio cuore».

87. «Sta bene!», risposero; e per ordine del sovrano, ministro e sacerdote s'avviarono alla foresta; il re frattanto, pensando di aver fatto [tutto quello che poteva fare] compiva gli ultimi uffizi della giornata in compagnia delle nuore e delle mogli.

CANTO 9.

Alla ricerca del principe

1. Allora, colpiti dal pungolo delle lacrime del re, consigliere e sacerdote, spronandosi come due valenti destrieri, con tutte le loro forze procedettero verso la foresta resi veloci dall'amicizia.

2. A suo tempo giunsero esausti all'eremo accompagnati da un seguito adeguato; e messa da parte la magnificenza regale, si avvicinarono con modi umili proprio alla dimora di Bhargava.

3. Dopo aver ossequiato quel saggio come si conveniva ed essere stati da lui degnamente ricambiati, si sedettero; e a Bhargava che se ne stava seduto dissero in poche parole quale fosse la loro missione:

4. «Sappi, o venerando, che noi siamo gli esperti nella conservazione della Rivelazione e nella pratica del consiglio di quel re dalla pura forza, dalla pura e vasta fama, sorto dalla stirpe d'Ikshvaku.

5. «Di quel re pari a Indra il figlio pari a Jayanta dicono sia qui giunto desideroso di passare al di là del pericolo di vecchiaia e di morte: sappi che siamo venuti per lui, o venerando».

6. Egli rispose loro: «E' sì giunto qui il principe dalle lunghe

braccia, <giovane>, ma certo non privo di saggezza. Poiché ha compreso che la nostra Legge conduce alla rinascita, è andato a trovare Arada per ottenere la Liberazione».

7. Allora, appresa da lui la verità, i due si accomiatarono subito dal saggio e s'avviarono per quella via donde era passato il principe, sfiniti, ma alacri per amore verso il re.

8. Così, strada facendo, lo videro seduto sul sentiero alle radici di un albero: [pur] privo di ornamenti, rifulgeva nella [sua propria] forma come il sole penetrato nell'orbe di una nuvola.

9. Lasciato il carro, sacerdote e consigliere gli si avvicinarono, come quando il saggio [Vasishtha], figlio di Urvashi, e Vamadeva vollero vedere Rama nella foresta.

10. Essi lo onorarono degnamente, così come in cielo Shukra e Brihaspati onorano il grande Indra, e anch'egli li onorò a sua volta degnamente, così come in cielo il grande Indra onora Shukra e Brihaspati.

11. Poi, ottenuto il consenso, si sedettero ai lati di quello stendardo della stirpe degli Shakya; e vicino a lui splendevano come le due stelle Punarvasu in congiunzione con la luna.

12. Al figlio del re che dimorava fulgido ai piedi dell'albero si rivolse il sacerdote, come quando Brihaspati si rivolge a Jayanta, figlio d'Indra, assiso in cielo presso il "parijata" (1):

13. «Con la spina del dolore per te conficcata nel cuore, il re, momentaneamente fuor di senno, stava sulla nuda terra con gli occhi che piovevano lacrime: ascolta, principe, ciò che ti disse:

14. «"Conosco il tuo fermo proposito verso la Legge e comprendo che questo è il tuo predestinato fine, ma poiché ti sei rifugiato nella foresta in un momento inopportuno, io sono arso da un fuoco di dolore pari ad un fuoco vero.

15. «"Torna dunque, se hai cara la Legge, per far cosa a me cara, e per la Legge stessa abbandona codesta intenzione: infatti la piena del dolore mi abbatte, così come gli argini la piena di un fiume.

16. «"Quell'azione che hanno vento, sole, fuoco e la folgore possente su nubi, acqua, erba e monti, tale azione ha su di me il dolore che disperde, inaridisce, brucia e fende.

17. «"Godi quindi per ora della sovranità sulla terra: andrai nella foresta nel momento prescritto dalle Scritture. Abbi riguardo per me, padre indesiderato: invero, la compassione verso tutti gli esseri viventi è Legge.

18. «"Inoltre la Legge non è perfetta solo nella foresta: anche in città la perfezione è sicura per gli asceti che [vi] tendono. In queste cose l'intento e lo sforzo sono determinanti, ma la selva e le insegne esteriori sono il marchio di chi ha paura.

19. «"Alcuni sovrani, con la corona sul capo, con file di perle sulle spalle e con le braccia fasciate da bracciali, si sono attenuti, benché laici, alla Legge della Liberazione mentre la Fortuna li cullava nel suo seno.

20. «"[Tali furono] i due fratelli minori di Dhruva, Bali e Vajrabahu, nonché Vaibhrajā, Asadha e Antideva; inoltre Janaka re di Videha, Druma e i re Senajit (2).

21. «"Considera che questi monarchi si sono esercitati nei precetti della Legge che conducono alla Beatitudine pur rimanendo in famiglia; godi quindi nel

contempo dell'una e dell'altra cosa, la signoria sulla conoscenza e la maestà regale.

22. «"Dopo averti strettamente abbracciato, umido ancora di acqua lustrale al termine della consacrazione, e contemplando l'ergersi del parasole [simbolo della tua sovranità], desidero con tale gioia ritirarmi nella selva".

23. «Così ti disse il re con voce dagli accenti imperlati di lacrime. Ora che hai udito, degnati per amor suo di accompagnare con l'affetto il suo affetto.

24. «Nell'oceano insondabile dell'infelicità, che da te ha origine e la cui acqua è il dolore, affonda il re degli Shakya. Sii tu a salvare lui, che non ha chi lo protegga, come la nave salva chi è caduto in mare e non trova soccorso.

25. «Nell'udire le opere compiute per amore del padre da Bhishma nato dal grembo di Ganga, da Rama [figlio di Dasharatha] e da Rama discendente di Bhrigu, degnati anche tu di compiere la volontà paterna.

26. «Considera la regina che ti ha allevato: non [ancora] è passata nelle regioni care ad Agastya (3), ma come la vacca che rimpiange il vitello perduto, sempre afflitta miseramente piange.

27. «Come la femmina del cigno separata dal cigno, come la femmina dell'elefante abbandonata dal maschio in una foresta, tua moglie è prostrata, priva del marito pur avendolo ancora: tu la devi salvare mostrandoti a lei.

28. «E Rahula, il tuo unico figlioletto che non merita la sventura e che porta un'angoscia interiore, rendi libero dal dolore per il padre come la luna piena dall'eclisse di Rahu.

29. «Arsi dal fuoco del dolore alimentato dalla tua assenza, il cui fumo sono i sospiri, le cui fiamme la mestizia, il palazzo e la città tutta anelano l'acqua della tua visione».

30. Allora il futuro Buddha, che aveva maturato la propria natura, udito il discorso del sacerdote meditò per un momento come chi è conscio dei meriti dei virtuosi; indi modestamente rispose:

31. «Comprendo l'affetto dei padri per un figlio, in particolare quello del re per me, ma, pur sapendo ciò, lascio di necessità la mia gente perché sono atterrito da malattia, vecchiaia e morte.

32. «Chi non vorrebbe vedere i propri cari se alla fine non vi fosse separazione da chi ci è caro? Ma dal momento che, per quanto lontano nel tempo, il distacco avviene, allora io lascio mio padre nonostante il suo affetto.

33. «Mi duole invece il dolore provato dal re per causa mia di cui tu mi hai parlato, poiché egli soffre, mentre i nostri incontri sono simili a sogni e la separazione inevitabile.

34. «Perciò contempi la tua mente le molteplici apparenze del mondo e si convinca: né figlio né padre sono la causa del soffrire; la sofferenza è conseguenza dell'ignoranza.

35. «Come nell'incontro di viandanti in questa terra, sicura è nel tempo la separazione delle creature. Qual uomo saggio accetterà il dolore, se rimane privo di chi è parente solo di nome?

36. «Uno viene in questo mondo dopo aver abbandonato i suoi in un'altra vita, ma anche qui li inganna e trasmigra altrove; e anche quando è giunto colà, passa a

un altro luogo ancora: che considerazione vi può essere per chi continua a lasciarci?

37. «E se fin dal grembo materno la morte è intenta a colpire in tutte le occasioni, perché allora Sua Maestà nel suo affetto per il figlio ha ritenuto che io mi sia rifugiato nella foresta in un momento inopportuno?

38. «C'è un momento inopportuno per darsi agli oggetti dei sensi, così come è prescritto un momento opportuno per realizzare l'utile materiale; sempre l'opportunità dominerà il mondo, [ma] per quel che riguarda la felicità salvifica non v'è [questione di] opportunità.

39. «E in quanto al fatto che il re voglia lasciarmi il regno, è sì un atto nobile e degno di un padre; ma io non posso accettare, come un malato non può accettare per golosità un cibo malsano.

40. «E come potrebbe l'uomo savio assumere la sovranità, dimora di illusioni, in cui si trovano paura, presunzione, fatica e violenza

alla Legge per colpe commesse contro il prossimo?

41. «Proprio come un dorato palazzo in fiamme, come una pietanza squisita mescolata a veleno, come uno stagno di ninfee infestato da coccodrilli il regno è a un tempo diletto e fonte di sventura.

42 «Esso quindi non è né piacere né Legge: così in antico i sovrani che ne provavano avversione, col progredire degli anni e le inevitabili infelicità lasciavano il trono e si ritiravano nella foresta.

43. «E' meglio infatti mangiare erbe nella selva tenendo stretta la suprema felicità come un gioiello, che

vivere tra i vizi in cui s'imbatte facilmente un re, simili a invisibili serpenti neri.

44. «Invero è lodevole che i re, lasciato il regno, si rechino nella foresta per desiderio della Legge, ma è disdicevole che chi abbia infranto il suo voto abbandoni la foresta e torni a casa.

45. «Qual è infatti l'uomo di nobile famiglia e dotato di fermezza che, una volta entrato nella foresta per desiderio della Legge, potrebbe vivere in una città - foss'anche quella di Indra - mettendo da parte la tonaca e gettando via il pudore?

46. «Soltanto chi per brama, illusione o paura fosse capace di rimangiare cibo vomitato, potrebbe per brama, illusione o paura darsi ancora ai piaceri dopo averli lasciati.

47. «E solo chi, uscito a stento da una casa in fiamme, fosse disposto a rientrarvi, potrebbe nella sua illusione bramare di riprendere lo stato laicale che ha abbandonato avendone visto i difetti.

48. «E in quanto alla tradizione che dei re abbiano raggiunto la Liberazione da laici, ciò non è [possibile]: come si concilia la Legge della Liberazione, la cui essenza è la pace interiore, con la legge dei re, la cui essenza è l'esercizio dell'autorità?

49. «Se vi è compiacimento nella pace interiore, il regno è malfermo; se vi è inclinazione per il regno, è la rovina della pace interiore: come la fredda acqua e il caldo fuoco non possono unirsi, così pace interiore e violenza non sono compatibili.

50. «Perciò, o quei re della terra hanno ottenuto la pace lasciando senz'altro i loro regni, oppure, partendo da una sovranità ancor legata ai sensi (4), hanno la pretesa di

aver raggiunto la Liberazione [pur] stando in una condizione non perfetta.

51. «E se anche han trovato nel regno la giusta pace interiore, io non mi sono guadagnato la selva senza un saldo proposito: ho reciso il laccio rappresentato da casa e famiglia e ora che sono libero non intendo più incapparvi».

52. Al figlio del re che così parlava in modo consono alla propria intelligenza e virtù, senza smania, con ben sostanziate prove e con vigore, prestò ascolto il consigliere; quindi rispose:

53. «Il tuo proposito di praticare la Legge non è disdicevole in sé,

ma non s'addice alle circostanze: infatti non potrebbe esservi Legge in te che ami la Legge se consegnassi al dolore il padre avanzato negli anni.

54. «E indubbiamente il tuo intelletto non è troppo acuto, ovvero non ha una chiara percezione della Legge, dell'utile, e del piacere: tu per un risultato che non vedi vai disprezzando il bene che hai sotto gli occhi!

55. «Alcuni dicono che la rinascita esiste, altri asseriscono con convinzione che non esiste, e poiché la questione è aperta, è giusto di conseguenza approfittare della buona sorte <e della sovranità> che si ha sottomano.

56. «Se vi è continuazione dell'esistenza attiva, godremo di essa secondo la nascita [che ci spetta], e se non c'è esistenza attiva in un aldilà, la perfetta liberazione delle creature avverrà senza sforzo.

57. «Dell'altro mondo, c'è chi dice che esiste, ma senza spiegare il modo di liberarsi da esso. Si afferma che come vi è il calore del fuoco e la fluidità dell'acqua, così c'è

un principio naturale nella [continuazione della] esistenza attiva.

58. «Alcuni insegnano che bene e male, essere e non essere sorgono spontaneamente e che, sorgendo l'universo spontaneamente, proprio per questo lo sforzo è vano.

59. «L'attività dei sensi è limitata [agli oggetti], il fatto che una cosa sia piacevole o spiacevole è insita negli oggetti stessi; si è poi soggetti a vecchiaia e malattie: a che serve allora lo sforzo? Certamente c'è soltanto l'origine spontanea.

60. «Il fuoco è estinto dall'acqua, il calore prosciuga l'acqua: gli elementi, [pur] opposti, si uniscono combinandosi nei corpi e producono il mondo.

61. «I dotti [che dicono] che nel grembo materno si sviluppano mani, piedi, ventre, dorso e capo e che [qui] si verifica l'unione dell'anima con il corpo, insegnano che ciò avviene spontaneamente.

62. «Chi fa sorgere l'acutezza della spina, o la diversa natura dei quadrupedi e dei pennuti? L'universo è sorto spontaneamente; non c'è il libero arbitrio e tanto meno lo sforzo.

63. «Così altri parlano di creazione da parte di Dio: in tal caso che bisogno c'è dello sforzo dell'uomo? Colui che è la causa dell'esistenza delle creature è sicuramente anche causa della cessazione dell'esistenza.

64. «Altri dicono che il Sé è la sola causa dell'emanazione dell'essere e della sua distruzione, ma affermano che l'emanazione dell'essere avviene senza sforzo, e il conseguimento della Liberazione con lo sforzo.

65. «"L'uomo diviene libero dal debito verso gli antenati mediante la prole, da quello verso i veggenti coi

Veda, da quello verso gli dèi coi sacrifici; egli nasce assieme a questi tre debiti e chi se ne libera ottiene davvero la Liberazione".

66. «Così è stato detto; [e] i saggi asseriscono che la Liberazione è per chi si sforza di seguire tali precetti. Infatti coloro che desiderano liberarsi usando [esclusivamente le proprie] energie ottengono l'infelicità per quanto si sforzino.

67. «Perciò, o diletto, se sei devoto alla Liberazione, obbedisci come si conviene ai precetti tradizionali come ti è stato detto. In tal modo tu la otterrai, e avrà fine il tormento del re (5).

68. «E in quanto alla tua idea che sia una colpa rientrare a casa dalle foreste d'ascesi, neppure di questo devi preoccuparti, figliolo: anche gli antichi sono tornati dalle foreste alle loro case.

69. «Il re Ambarisha, benché risiedesse nella foresta d'ascesi circondato dai sudditi, ritornò alla sua città; e così Rama, uscito dalla foresta d'ascesi, difese la terra oppressa dai barbari.

70. «Similmente, quel re dei Salva di nome Druma rientrò in città dalla foresta assieme al figlio, e Samkriti Antideva, un veggente brahmanico, ebbe dal saggio Vasishtha la dignità regale.

71. «Uomini fulgidi per la fama della Legge come costoro hanno lasciato le foreste e sono passati alle loro dimore, per cui non vi è colpa nel tornare a casa dalla foresta d'ascesi quando la Legge ne è la causa»

72. Udite dal consigliere, occhio del sovrano, quelle parole affettuose e rivolte al suo bene, il figlio del re stette saldo nella propria fermezza e rispose con un discorso adeguato, conciso, imparziale e pacato:

73. «In quello che è il dubbio sull'esistenza o la non esistenza nel mondo, non posso avere una sicura opinione in base alle parole altrui. Quando avrò da solo compreso la verità con l'ascesi e la quiete della

mente, accetterò ciò che vi è di sicuro a riguardo.

74. «Non posso accettare un punto di vista nato dal dubbio, poco chiaro e in contraddizione con se stesso. Quale saggio potrebbe procedere in base [alle convinzioni] di un altro, come un cieco guidato da un cieco nella cieca oscurità?

75. «Benché io non abbia ancora accertato la verità, nel dubbio tra bene e male la mia decisione è comunque per il bene: davvero è preferibile il dolore di chi, magari invano, è rivolto al bene, alla felicità di chi, fors'anche a ragione, è rivolto al male.

76. «Tu hai visto che i sacri testi sono incerti: considera quindi giusto ciò che è stato dichiarato tale da persone autorevoli, e considera che l'autorevolezza è la distruzione della colpa: chi ha distrutto le proprie colpe non può dire il falso.

77. «E in quanto a Rama e agli altri da te citati come esempio per farmi tornare a casa, essi non fanno testo: coloro che hanno infranto i loro voti non hanno davvero autorità sufficiente contro chi è risoluto nella Legge.

78. «Così, cada pure il sole sulla terra, perda pure il Himalaya la sua durezza, ma io non tornerò alla famiglia come un uomo qualunque che non ha alcun barlume della verità e che ha i sensi rivolti agli oggetti dei sensi.

79. «Io potrei sdraiarmi sul fuoco ardente, ma non tornare alla mia dimora senza aver realizzato il mio fine».

Tal voto fieramente pronunciò; e conformemente ad esso si alzò in piedi e se ne andò senza legame alcuno.

80. Allora, ministro e brahmano, comprendendo che il suo proposito era veramente incrollabile, lacrimosi e languidi in volto lo seguirono afflitti; poi, non potendo far altro, s'avviarono alla città.

81. Ma, per affetto verso di lui e devozione per il re, pieni di riguardo ora tornavano indietro, ora si fermavano; e sul sentiero non potevano né contemplare né lasciare [il principe che], inaccessibile come il sole, risplendeva di luce propria.

82. Predisposero tuttavia delle spie segrete e fidate per sapere la via di Colui dalla suprema via, e partirono a fatica pensando: «Una volta giunti dal re che brama il caro suo figliolo, come potremo guardarlo?».

CANTO 10.

La visita di Shrenya

1. Il principe dall'ampio muscoloso petto, lasciati il sacerdote e il consigliere, attraversò il Gange dalle agitate onde e giunse a Rajagriha splendida per i suoi palazzi.

2. E in quella città contrassegnata da cinque alture, ben difesa e adornata da montagne, innalzata e purificata da fauste acque termali, egli fece il suo ingresso, placido come Svayambhu quando ascende al sommo cielo <che è ben difeso e ornato da persone temperanti, sorretto e purificato da fausti asceti> (1).

3. Allora, nel vedere il suo alto, vigoroso contegno e il fulgido, sovrumano aspetto, la gente del luogo fu presa da stupore, poiché egli era simile a Colui che compie il voto di immobilità e ha per insegna il toro (2).

4. Chi andava in un'altra direzione si fermava alla sua vista e chi era fermo sulla strada lo seguiva. Chi andava in fretta procedeva piano e chi era seduto balzava in piedi.

5. Alcuni gli facevano omaggio con le mani [giunte], altri lo onoravano salutandolo col capo, altri lo riverivano con parole gentili: nessuno passava senza mostrargli rispetto.

6. Chi portava abiti sgargianti provava vergogna al vederlo, chi stava a chiacchierare in strada ammutoliva;

come chi si trova accanto alla Legge fatta persona, nessuno nutriva pensieri sconvenienti.

7. Sulla via maestra, uomini e donne, anche se altrimenti affaccendati, non si saziavano di rimirare con sguardi rispettosi quel divino principe simile a un dio.

8. Sopracciglia, fronte, viso, occhi; aspetto, mani, piedi o passo: quella parte di lui che uno lì scorgeva gli teneva avvinto l'occhio.

9. E come lo vide col ciuffo tra le sopracciglia gli occhi allungati, il corpo radioso, la mano leggiadramente palmata e vestito da monaco - lui che era degno di regnare sulla terra - la dea Fortuna di Rajagriha si turbò.

10. Ma Shrenya, signore della terra di Magadha, scorse da un padiglione esterno la gran fiumana di gente e ne domandò il motivo; un funzionario allora gliene diede la spiegazione:

11. «Colui di cui i brahmani hanno detto che otterrà la suprema conoscenza oppure la sovranità sulla terra, proprio lui, il figlio del re degli Shakya, viene da tutti rimirato, [poiché è divenuto] un asceta errante».

12. Il re, udita la cosa, se la prese a cuore e gli rispose: «Provvedi dunque a sapere dove si reca»; il funzionario assentì e seguì il principe.

13. Ma con gli occhi immobili e lo sguardo fisso un passo innanzi a sé, senza far parola, camminando in modo dimesso e lentamente, il miglior dei mendicanti mendicava tenendo raccolte le membra e la mobile mente.

14. E accettando l'elemosina così come gli veniva data, si recò a una solitaria sorgente presso una collina; poi, dopo che ebbe consumato il pasto secondo le usanze, salì sul monte Pandava.

15. Su quell'altura nascosta dai boschi di "Iodhra", ove il folto era pieno delle grida dei pavoni, egli, il sole degli uomini, risplendeva nella sua veste ocra come un sole mattutino sopra la montagna orientale.

16. Il real funzionario, quando lo vide lassù, informò re Shrenya; e il re, udita la cosa, si recò in quel luogo in omaggio alla venerabilità di lui, accompagnato da un seguito modesto.

17. Egli dal passo di leone, il leone tra gli uomini, il [sovrano] incoronato pari a un leone dall'arruffata criniera, salì quell'ottimo monte Pandava simile a un monte nel corpo, lui che era come i Pandava in valore.

18. Vide allora il futuro Buddha dai sensi domi, quale picco su quel colle: stava assiso in posizione contemplativa, luminoso come la luna quando sorge dal folto delle nubi.

19. Per la sua bellezza, la sua maestà, la sua calma, egli sedeva pari a una creatura foggata dal dio Dharma; e quell'Indra tra gli uomini, stupefatto e pieno di rispetto, si avvicinò a lui come Indra a Svayambhu.

20. Poi, accostatosi in modo appropriato al migliore di quelli che conoscono la via appropriata [alla salvezza], gli chiese come stava; lui con pari cortesia rispose al sovrano di sentirsi valido nello spirito e in buona salute.

21. Allora il re si posò su una nitida lastra di pietra di colore bluastro come le orecchie degli elefanti; e quando gli si fu seduto accanto e ne ebbe avuta licenza, così gli parlò per sapere le sue intenzioni:

22. «La mia profonda amicizia per la tua famiglia è ereditaria e ben collaudata: per questo mi è venuto desiderio di parlarti, amico mio. Ascolta dunque queste affettuose parole.

23. «La tua famiglia, che discende dal Sole (3), è illustre, la tua età novella e il tuo aspetto fulgido: perché dunque questo tuo proposito intempestivo, l'accontentarsi di una vita da mendico invece che del regno?

24. «Certo il tuo corpo è degno del rosso unguento di sandalo, indegno del connubio con la veste ocra; questa tua mano, atta a proteggere i sudditi, non deve prendere cibo donato da altri.

25. «Se, o diletto, non desideri impadronirti del regno paterno per l'affetto che porti a tuo padre né vuoi attendere la successione legittima, accetta subito metà dei miei domini.

26. «In tal modo infatti, i tuoi non soffriranno danno e, col passar del tempo, il regno sarà tuo pacificamente. Fammi dunque questo favore, poiché la compagnia dei buoni è la prosperità dei buoni.

27. «Ma se in questo momento per orgoglio di famiglia non ti senti del tutto a tuo agio con noi, voglia tu vincere assieme a me i tuoi nemici, sfondando colle frecce le loro forze schierate.

28. «Scegli dunque a riguardo l'uno o l'altro consiglio; fa' uso come si deve di Legge, utile e piacere; fraintendendo per passione tale triade in questo mondo, si va in rovina qui e nell'aldilà.

29. «Se si desidera che il fine sia completo, va abbandonato quel piacere ottenuto sopprimendo l'utile e la Legge, così come quell'utile ottenuto soggiogando la Legge e il piacere e quella Legge realizzata con la cessazione di piacere e di utile.

30. «Per cui, aderendo a questi tre, rendi feconda la tua bellezza; si è detto infatti che il pieno conseguimento di

Legge, utile e piacere è per i mortali il fine compiuto di ciascuno.

31. «Perciò non rendere sterili le tue possenti braccia degne di tendere l'arco: esse infatti sono capaci, come quelle di Mandhatri, di conquistare i tre mondi (4) e tanto di più questa terra.

32. «Credimi, ti dico queste cose per affetto, non per brama di potere o per arroganza: ora che ho visto il tuo saio da monaco, io stesso sono mosso a compassione e ho le lacrime agli occhi.

33. «Pertanto, o tu che di tua stirpe hai il [luminoso] aspetto, finché non sopraggiunge ancora la vecchiaia a vincere il tuo bell'aspetto, godi dei piaceri, tu che ti compiaci della vita monastica; se hai cara la Legge, alla Legge ti darai nel momento opportuno.

34. «Chi è vecchio può ben realizzare la Legge: nella vecchiaia è impossibile fruire dei piaceri: è per questo che si attribuiscono i piaceri al giovane, l'acquisizione di beni a chi è nel mezzo della vita, la Legge all'anziano.

35. «Nel mondo dei vivi, la giovinezza è ostile alla Legge e all'utile e, per quanto la si controlli, è difficile da tenere a freno, cosicché i piaceri la trascinano per quella via.

36. «L'età avanzata è pensosa, composta, rivolta alla stabilità: con poco sforzo giunge alla pace interiore, sia per l'impossibilità di agire altrimenti sia per verecondia.

37. «Ed è per questo che quando hanno oltrepassato la giovinezza che è irrequieta, intenta solo al piacere, ebbra, impaziente, di corte vedute e assai instabile, [gli uomini] prendono fiato come se avessero varcato un deserto.

38. «Lascia dunque che finisca la tua età novella con la sua irrisolutezza, incostanza ed esaltazione: la prima età è bersaglio d'amore, non è possibile difenderla dai sensi.

39. «Se poi desideri compiere ugualmente la Legge, fa' sacrifici: questa è la Legge della tua stirpe. Lo stesso Indra è andato al più alto cielo perché aveva raggiunto il più alto cielo coi sacrifici.

40. «Con le braccia strette da bracciali d'oro e con corone fulgide dei bagliori delle gemme, i reveggenti hanno percorso con le oblazioni quello stesso cammino per il quale sono passati i grandi veggenti mediante l'ascesi».

41. Così disse il sire di Magadha, e lo disse parlando equamente come Indra: alle sue parole, il figlio del re, pari al monte Kailasa dai molti e luminosi picchi, non vacillò.

CANTO 11.

Il biasimo dei piaceri

1. Allora, quando il sovrano di Magadha gli ebbe parlato con viso amichevole di argomenti ingrati, il figlio di Shuddhodana, risoluto e incrollabile, puro per l'integrità della sua stirpe, così gli rispose:

2. «Non c'è da meravigliarsi di questo tuo discorso, poiché sei nato

dalla possente schiatta di Haryanka; la tua condotta a fianco degli amici, qualunque essa sia, è quella di un uomo di pura condotta, o amante degli amici (1).

3. «Come la sovranità tra i timidi, un'amicizia ereditaria non dura tra i malvagi; ma quella stabilita dai padri, i buoni la rafforzano con una serie ininterrotta di favori.

4. «E coloro che su questa terra partecipano alle vicende degli amici nelle situazioni difficili, costoro, penso, sono i veri amici: altrimenti chi in questo mondo non sa essere vicino a chi vive bene nella prosperità?

5. «Così, coloro che, ottenuti dei beni materiali in questa terra, li usano per gli amici e per la Legge, ottengono la parte migliore delle loro ricchezze e non si affliggono se alla fine le perdono.

6. «Io voglio rassicurarti con pari amicizia, o re, riguardo a ciò che, certo per amicizia e nobiltà d'animo, mi proponi: su quest'argomento non potrei risponderti altrimenti.

7. «Poiché ho compreso il pericolo di vecchiaia e morte, mi sono dato a questa Legge per desiderio di Liberazione; ho abbandonato i miei cari in lacrime e tanto di più i piaceri, causa di mali.

8. «Così come ho paura degli oggetti dei sensi, non temo né i serpenti velenosi né i fulmini che cadono dal cielo né il fuoco e il vento assieme.

9. «I piaceri infatti sono impermanenti, ladri delle buone intenzioni, vani, simili a miraggio in questo mondo; se solo desiderati, sconvolgono la mente umana: quanto più dunque se realizzati!

10. «Coloro che dai piaceri sono soggiogati non trovano felicità in paradiso, e ancor meno nel mondo degli uomini; i piaceri non soddisfano chi li desidera, come il combustibile non appaga il fuoco accompagnato dal vento.

11. «Sulla terra non v'è sventura pari ai piaceri, ma la gente aderisce proprio ad essi per illusione: sapendo che le cose sono così, chi è il saggio timoroso della sventura che bramerebbe egli stesso la sventura?

12. «Anche se si sono impadroniti della terra, che è cinta dal mare, desiderano conquistare l'altra sponda del vasto oceano: gli uomini non si soddisfano di desideri, così come l'oceano dell'acqua che vi cade.

13. «Mandhatri venne ricoperto dal cielo con una pioggia d'oro, conquistò tutti i quattro continenti (2) e ottenne la metà del trono di Indra: nonostante ciò non ebbe appagamento dagli oggetti dei sensi.

14. «Nahusha godette della sovranità sugli dèi in cielo quando Indra era scomparso per paura di Vritra, e nella sua tracotanza si fece trasportare dai grandi veggenti: eppure cadde [dal paradiso] insoddisfatto dai piaceri.

15. «E il re [Pururavas] figlio di Ida, giunto al triplice cielo, benché avesse ridotto al proprio volere la dea Urvashi stessa, volle per avidità portar via l'oro dei veggenti e andò a finir male, Pagina 38

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt inappagato dagli oggetti dei sensi.

16. «Il regno <degli oggetti dei sensi>, prospero o disperato secondo il destino, è passato da Bali al grande Indra, dal grande Indra a Nahusha e di nuovo da Nahusha a Indra: in cielo o in terra, chi vi riporrebbe la sua fiducia?

17. «Vestiti di corteccia, nutrendosi di radici, frutti e acqua, portando le trecce lunghe come serpi, senza avere altre preoccupazioni, i saggi stessi ne furono spezzati: chi potrebbe ricercare quei nemici detti "piaceri"?

18. «E anche Ugrayudha, che aveva un'arma micidiale, ottenne la morte per causa loro da Bhishma: il solo pensare a essi è pericoloso e letale per chi è di retta condotta, e tanto di più per chi non ha preso i voti.

19. «Se considerasse il poco sapore che vi è negli oggetti dei sensi, il rafforzarsi del legame, l'insoddisfazione, il biasimo dei giusti e il sicuro peccato, chi mai prenderebbe quel veleno chiamato "piacere"?

20. «E' giusto che le persone accorte abbandonino le passioni quando comprendono sia l'infelicità di chi vi è dedito mentre è afflitto da travagli come l'agricoltura e così via, sia la tranquillità di chi non prova attrazione per esse.

21. «Per l'uomo passionale, il successo nelle passioni va ritenuto una rovina; nel realizzarle egli cade in preda all'ebbrezza, per l'ebbrezza fa quello che non dovrebbe fare, non fa quello che dovrebbe e, spezzato da ciò, consegue una cattiva rinascita.

22. «Procurati e custoditi a fatica, i piaceri ci ingannano e ancora ci sfuggono: qual è l'uomo accorto e saggio che ne godrebbe in questo mondo, simili come sono a cose prese in prestito?

23. «Coloro che, dopo averli cercati e conquistati, son colti da

avidità e non li lasciano andare, incorrono nel dolore: nei piaceri pari a torce di fieno, quale persona accorta può trovare diletto sulla terra?

24. «I malaccorti, morsi al cuore da essi, vanno in rovina e non verso la felicità: nei piaceri che son come serpenti furiosi e crudeli, quale persona accorta può trovare diletto?

25. «Come cani tormentati dalla fame che rosicchiano un osso, [gli uomini] ne fruiscono ma non sono soddisfatti: nei piaceri simili a scheletri di ossa spolpate, quale persona accorta può trovare diletto?

26. «Per il fatto che sono in comproprietà con re, ladri, acqua e fuoco [che li possono portar via in ogni momento], essi generano infelicità: nei piaceri che assomigliano a esche sparse, quale persona accorta può trovare diletto?

27. «Ovunque è la sventura per chi vi si sofferma, dovuta sia alla presenza di nemici sia ai propri parenti: nei piaceri simili a selvagge dimore, quale persona accorta può trovare diletto?

28. «Sui monti, nei boschi, sulle acque e in mare [gli uomini] periscono nel cerare di raggiungerli: nei piaceri simili a frutti sull'estremità di un albero, quale persona accorta può trovare diletto?

29. «Ottenuti con dure fatiche di ogni genere, vengono meno in un istante in questo mondo: nei piaceri pari alle gioie di un sogno, quale persona accorta può trovare diletto?

30. «Neppure chi se li è procurati raggiunge la felicità [per quanto] li accresca e li protegga: nei piaceri pari a una fossa di braci (3), quale persona accorta può trovare diletto?

31. «Perirono i Kuru per causa loro, e anche i Vrishni e gli Andhaka, i Mekhala e i Dandaka: nei piaceri simili al ferro e al ceppo del mattatoio, quale persona accorta può trovare diletto?

32. «Gli Asura Sunda e Upasunda, venuti a reciproca contesa per causa loro, furono distrutti: nei piaceri che operano la dissoluzione dell'amicizia, quale persona accorta può trovare diletto (4).

33. «Per essi [la gente] in questo mondo si getta nell'acqua, nel fuoco e [in pasto] alle fiere: nei piaceri che son come infausti nemici, quale persona accorta può trovare diletto?

34. «Per il piacere, l'ignorante agisce meschinamente e ottiene l'infelicità, innanzitutto la morte e il legame [al ciclo delle rinascite]; per il piacere, gli esseri viventi, miseri per la speranza

e tormentati, vanno incontro alla morte e alla sofferenza.

35. «I canti portano alla morte le gazzelle (5), lo splendore fa cadere nel fuoco le falene, il desiderio dell'esca

fa ingoiare l'amo al pesce: è così che gli oggetti dei sensi generano sventura.

36. «E in quanto all'opinione che i piaceri siano godimento, nessuno di essi può essere ritenuto tale: in questo mondo infatti, i beni materiali, come gli abiti e così via, devono essere considerati [soltanto] un rimedio all'infelicità.

37. «L'acqua è desiderata per estinguere la sete, come pure il cibo per annullare la fame, la casa per proteggere da vento, sole e pioggia, la veste per coprire dal freddo e [coprire] le parti intime.

38. «Similmente il giaciglio [lo si desidera] per togliere il sonno, il carro per eliminare la stanchezza del cammino, la seggiola per alleviare lo stare in piedi e il bagno come aiuto alla pulizia, alla salute, al vigore.

39. «In quanto strumenti di rimedio all'infelicità, gli oggetti dei sensi non sono quindi godimento per le persone: chi è il saggio che ammetterebbe di fruire di un godimento, mentre è intento all'applicazione di un rimedio?

40. «[Solo] chi, arso da febbre biliare, fosse convinto che gli impacchi freddi sono un godimento, potrebbe riconoscere il godimento nei piaceri, mentre è intento ad applicare un rimedio alla sofferenza.

41. «Non riconosco godimento nei piaceri anche perché sono relativi: invero quelle situazioni che promuovono la felicità sono le stesse che conducono all'infelicità.

42. «Abiti pesanti e aloe sono piacevoli al freddo, spiacevoli al caldo; raggi di luna e unguento di sandalo sono piacevoli al caldo, spiacevoli al freddo.

43. «Poiché nel mondo vi sono per ogni caso coppie [di contrari] unite indissolubilmente come "perdita e guadagno" e così via, non c'è sulla terra un uomo completamente felice o infelice.

44. «E avendo visto che felicità e infelicità sono mischiate assieme, io ritengo pari cosa l'essere re e l'essere schiavo: certo il re non è sempre lieto né lo schiavo sempre afflitto.

45. «Se poi si dice che nella regalità c'è grandissimo potere, è proprio per questo che un re ha molta infelicità: simile al legno a cui si appendono [le cose], egli soggiace alla sofferenza per conto dell'umanità.

46. «Un regno tende a sfaldarsi e ha molti nemici e il sovrano, se si appoggia ad esso, va incontro alla rovina; pertanto non vi ripone la sua fiducia in questo mondo. Qual è dunque la felicità dei re se sono [sempre] in preda al timore?

47. «Dal momento che, se anche ha conquistato la terra intera, una sola città potrà considerarsi la sua sede e che in questa dovrà vivere in un solo palazzo, non è quindi la sovranità l'affaticarsi per il bene degli altri?

48. «Anche un re usa un solo vestito, e così una certa quantità di cibo per sfamarsi, un solo giaciglio e una sola seggiola: gli altri segni di distinzione di un re servono solo a inebriarlo.

49. «Se si desiderano questi benefici per averne soddisfazione, io sono soddisfatto anche senza regno, e se un uomo è soddisfatto in questa terra, non gli saranno forse indifferenti tutti i segni di distinzione?

50. «Perciò, ora che sto seguendo il cammino sicuro e fausto, non si può sviarmi nei piaceri; invece, memore della

nostra amicizia, ripetimi in continuazione: "Mantieni la tua promessa!".

51. «Infatti non mi sono ritirato nella foresta per sdegno né perché frecce nemiche mi abbiano portato via la corona e neppure per ambizione a maggiori benefici, [motivi da far sì] che io non accolga i tuoi consigli.

52. «Solo chi fosse disposto a riprendere la serpe mordace e furiosa o la torcia di fieno fiammeggiante e ardente che ha gettate via, potrebbe accostarsi ancora ai piaceri che ha abbandonato.

53. «E [solo] chi, essendo dotato della vista, fosse invidioso di un cieco, o da libero di un prigioniero, o da ricco di un povero, o da sano di mente di un pazzo, potrebbe portare invidia a chi ha l'animo rivolto agli oggetti dei sensi.

54. «Non bisogna compatire il saggio intento a superare la paura della vecchiaia e della morte, pensando: "Egli vive di elemosina!": sua è in questo mondo la felicità della pace interiore e l'infelicità nell'aldilà gli è sconosciuta.

55. «Invece è da compatirsi colui che, pur trovandosi nella grande prosperità del sovrano, è vinto dalla concupiscenza: costui non ottiene in questo mondo la felicità della pace interiore e viene ghermito nell'altro dall'infelicità.

56. «Ma se dire queste cose è stato conforme a te e alla tua natura, condotta e nobiltà, così pure l'osservare il voto è giusto per me e per la mia natura, condotta e nobiltà.

57. «Così io, trafitto dal dardo del ciclo delle rinascite, sono uscito [dal secolo] per raggiungere la pace interiore: non vorrei conseguire una sicura sovranità neppure nel triplice cielo, e men che meno tra gli uomini.

58. «In quanto poi al tuo discorso, o re, circa il perseguire in modo completo il triplice fine, cioè che esso è il sommo scopo dell'uomo, il mio punto di vista a tale proposito è che sia un male: il triplice fine è perituro e non dà neppure soddisfazione.

59. «Invece lo stato in cui non vi sia né vecchiaia né timore né malattia né nascita né morte né angoscia è quello che considero il supremo fine dell'uomo: in esso non si trova il continuo ripetersi dell'atto.

60. «Tu mi hai detto di attendere la vecchiaia e che la novella età è soggetta al turbamento: questa è [un'affermazione] indimostrata, e la sua inconsistenza è manifesta: anche la vecchiaia [può essere] irrisolta e la giovinezza risolta.

61. «Dal momento che la morte, abile nel suo mestiere, distrugge lor malgrado le creature a tutte le età, come può il savio desideroso della somma pace attendere la vecchiaia, se il momento della fine non è esattamente stabilito?

62. «Dal momento che la morte, [brandendo] l'arma della vecchiaia e disseminando le frecce delle malattie, se ne sta appostata come un luttuoso cacciatore per colpire gli uomini, cervi che vivono nelle foreste del destino, quale speranza vi può essere di prolungare la vita?

63. «Perciò, giovane, vecchio o bambino, [ciascuno] deve affrettarsi in questo mondo, di modo che chi possiede la Legge e ha la disciplina interiore possa agire secondo il suo desiderio o anche astenersi dall'azione.

64. «Mi hai detto inoltre: "Ai fini della Legge, compi l'offerta sacrificale che dà il frutto desiderato e si conviene al tuo lignaggio"; [rispondo:] si onori pure il sacrificio, [ma] io

davvero non voglio quella felicità che si ricerca mediante l'infelicità di altri.

65. «Uccidere un'altra [creatura] impotente per cercare di averne un vantaggio, è indegno dell'uomo buono dall'animo compassionevole, quand'anche lo facesse nel caso in cui il frutto del sacrificio fosse eterno; tanto più quindi dal momento che è perituro.

66. «Anche se la Legge non fosse una regola morale differente, [da realizzarsi] coi voti, la retta condotta o la pace dello spirito, non

si dovrebbe comunque praticare il sacrificio, in cui, avendo immolato un altro essere, si dà [a ciò] il nome di "frutto".

67. «Quella felicità che, nel corso dell'esistenza umana, si ottiene in questo mondo facendo violenza ad altri, il saggio, mosso da compassione, la ripudia; tanto più quella [felicità] ultraterrena che non si conosce.

68. «Né mi si può persuadere ad agire attivamente per un beneficio: il mio spirito, o re, non gode dell'esistenza; e l'attività va da tutte le parti [cioè giunge a tutte le sfere dell'essere] ed è instabile come viticchio battuto dalla pioggia delle nubi.

69. «Pertanto, io sono qui giunto perché volevo vedere il saggio Arada che predica la Liberazione e parto oggi stesso; salve a te, o re; perdona le mie parole, dure perché veritiere.

70. «Sii soddisfatto come Indra, rifulgi sempre come il sole in cielo, sii prospero nelle tue virtù, favorisci il sommo bene nel mondo, regna sulla terra, ottieni lunga vita, proteggi i figli dei buoni assieme ai giusti, conquista la gloria, o re, e osserva la legge [della] tua [condizione] (6).

71. «Come, nel momento in cui [cade la pioggia] prodotta dalla [nuvola] che sorge dal [fumo], stendardo del [fuoco] nemico del freddo, quel brahmano [che è il fuoco] rende libera la propria natura, così possa tu liberare la tua mente quando avverrà la distruzione del nemico dell'annientamento dell'[oscurità mentale] avversaria del [sole] nemico del freddo» (7).

72. Il re allora, le mani giunte nel saluto, gli disse fervido: «Possa tu ottenere senza ostacoli ciò che desideri, ma quando a suo tempo avrai ottenuto il compimento di quello che hai da compiere, anche tu dovrai mostrarmi il tuo favore».

73. «Così sarà!» egli promise fermamente al sovrano, indi si recò all'eremo Vaishvamtara; e anche il re, osservatolo pieno di stupore mentre si allontanava ramingo, fece ritorno alla città di Girivraja.

CANTO 12.

La visione di Arada (1)

1. Allora la luna d'Ikshvaku raggiunse l'eremo del saggio Arada, che dimorava nella pace interiore, e quasi lo riempì con la sua bellezza.

2. Come l'ebbe scorto da lontano, colui che aveva il cognome di Kalama gli rivolse a gran voce il benvenuto; ed egli si appressò a lui.

3. Informatisi come si conveniva della reciproca salute, entrambi si sedettero in un luogo puro su incontaminati seggi di legno.

4. Al figlio del re seduto, così parlò il migliore dei saggi, come bevendoselo con occhi spalancati per il rispetto:

5. «O diletto, so di come sei partito da casa rescindendo il laccio degli affetti così come un selvaggio elefante spezza le sue catene.

6. «Sotto ogni aspetto è ferma e saggia la tua mente, poiché sei giunto [qui] abbandonando la dignità reale simile a viticchio dai fiori velenosi.

7. «Non c'è da meravigliarsi che i potenti della terra siano venuti nella foresta in età avanzata, dopo aver ceduto ai figli una sovranità simile a ghirlanda usata e rimasta d'avanzo;

8. «[invece] ritengo meraviglioso questo: che tu sia arrivato qui nell'età novella, senza aver affatto goduto della

sovranità, mentre ancor vivi nel pascolo degli oggetti dei sensi.

9. «Perciò sei persona sommamente degna di conoscere questa <somma> Legge: sali sul battello della conoscenza e attraversa veloce l'oceano del dolore.

10. «Sebbene l'insegnamento vada spiegato col tempo, quando si conosce bene il discepolo, tu per profondità e risolutezza non hai bisogno di essere da me messo alla prova».

11. Udite le parole di Arada, quel toro fra gli uomini divenne oltremodo lieto e così rispose:

12. «Poiché grande è il tuo affetto benché tu sia scevro da passioni, per questo mi sento come se avessi realizzato il mio fine.

13. «Io considero la tua filosofia come chi vuol vedere considera la luce, come chi vuole andare considera la guida e come chi vuole passare [sull'altra sponda] considera il battello.

14. «Degnati quindi di espormela, se lo ritieni possibile, così che vi sia per me Liberazione dalla vecchiaia, dalla morte, dalle malattie».

15. Così disse; e Arada, sospinto dalla nobiltà d'animo del principe, gli espose concisamente i termini del suo insegnamento:

16. «Ascolta, ottimo fra gli ascoltatori, questa nostra dottrina, cioè come si crea il ciclo delle rinascite e come viene meno (2).

17. «La materia, i suoi derivati, la nascita, la morte e la vecchiaia: sappi che è limitatamente a questi che si parla di "essere", o forte di carattere.

18. «Ma tra questi, o conoscitore delle cose, conosci ciò che ha nome materia: i cinque elementi, il senso dell'io, l'intelletto e il non manifestato (3).

19. «E apprendi che derivati sono sia gli oggetti dei sensi e i sensi, sia le mani e i piedi, sia la parola, così come gli organi escretori, i genitali e la mente.

20. «Ciò che ha coscienza poi, poiché conosce questo "campo", è conoscitore del campo, e coloro che meditano sul Sé chiamano il Sé conoscitore del campo (4).

21. «Inoltre, secondo la tradizione, Kapila e il suo discepolo sono Illuminazione in questo mondo, mentre Prajapati e i figli son detti non illuminati in questo mondo (5).

22. «Ciò che nasce, invecchia, soffre e muore è quello che riconosco come manifestato, mentre il non manifestato [è riconoscibile] dal suo

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt opposto.

23. «Ignoranza, atto e concupiscenza vanno riconosciute come cause del ciclo delle rinascite: la creatura che si trova immersa in questi tre non passa oltre all'esistenza;

24. «[e ciò avviene] per mancanza di comprensione, per il senso dell'io, per confusione mentale, per associazione [impropria], per errore di distinzione e di mezzi, per adesione e per accostamento.

25. «Tra questi dunque la mancanza di comprensione agisce nella direzione sbagliata: compie in modo errato quello che deve compiere, pensa in modo errato quello che deve pensare.

26. «"Sono io che parlo, io che conosco, io che mi muovo, io che sto fermo": così si manifesta nel mondo il senso dell'io, o privo di egoismo.

27. «Invece, o privo di dubbi, il percepire come unitarie, a guisa di zolle d'argilla, delle sostanze non aggregate assieme, è detto in questo mondo confusione mentale.

28. «"Io sono solo questo: mente, intelletto (6), atto; e solo questi sono me": tale [affermazione costituisce l'impropria] associazione.

29. «Il non sapere la distinzione tra illuminato e non illuminato (7), nonché tra le [diverse] materie, è noto come mancanza di distinzione, o tu che possiedi la conoscenza discriminatoria.

30. «L'invocare "namas" e "vasat", le varie benedizioni e aspersioni rituali, questo i saggi chiamano errore di mezzo, o tu che conosci i [giusti] mezzi.

31. «L'aderire dello stolto agli oggetti dei sensi mediante mente, parola, intelletto e atto è noto come adesione, o privo di adesioni.

32. «L'attribuire al dolore: "questo è mio, io gli appartengo", va individuato come [errato] accostamento: per esso si è gettati nel ciclo delle rinascite.

33. «Vi è un saggio (8) che considera l'ignoranza come avente cinque diramazioni: ottenebramento, illusione, grande illusione e le due specie di oscurità interiore.

34. «Di questi, sappi che l'ottenebramento è l'accidia, l'illusione la nascita e la morte; per grande illusione invece, s'ha da intendere il piacere, o privo di illusioni:

35. «ed esso è noto come grande illusione, o grandi braccia, perché anche i grandi esseri ne vengono infatuati.

36. «Per oscurità interiore s'intende l'ira, o privo di ira, mentre la cieca oscurità si chiama disperazione, o ardimentoso.

37. «L'ingenuo, congiunto con questa quintuplice ignoranza, è calato per [successive] nascite in un ciclo che è per lo più dolore.

38. «Concludendo quindi di essere lui stesso a vedere, sentire, pensare e causare l'effetto, egli rimane nella trasmigrazione.

39. «Da tali cause procede in questo mondo il corso delle nascite, o saggio: tu devi capire che se non esiste causa, non esiste l'effetto.

40. «Chi ha la corretta opinione a riguardo, deve comprendere questi quattro, o amante della Liberazione: l'illuminato e il non illuminato, il manifestato e il non manifestato.

41. «Invero, il conoscitore del campo che ha rettamente inteso questi quattro, lascia l'andirivieni [da una vita all'altra] e ottiene lo stato imperituro (9).

42. «E' questo il motivo per cui i brahmani che in questo mondo

seguono la via del sommo Brahman, vivono qui nell'ascetismo brahmanico e lo fanno praticare agli altri brahmani».

43. Udito questo discorso del saggio, il figlio del re lo interrogò sui metodi e sullo stato di perfezione:

44. «Degnati dunque di spiegarmi come, per quanto e dove sia da compiersi codesto ascetismo brahmanico, e fin dove giunga questa Legge».

45. Così disse; e Arada, conformemente ai testi, chiaramente, concisamente, gli espose la medesima Legge in modo diverso (10):

46. «Quel [novizio], resosi dapprima libero dalla famiglia, trova rifugio nelle insegne del monaco mendicante e vive abbracciando una disciplina estesa a tutto il suo agire.

47. «Manifestando piena soddisfazione per qualunque cosa da qualunque parte provenga, egli s'intrattiene in una dimora solitaria mentre, indifferente alle coppie [degli opposti], impara e mette in pratica [l'insegnamento dei] trattati.

48. «E nel vedere il pericolo che proviene dalla passione e la profonda felicità che vi è nell'assenza di passione, frenando l'insieme dei sensi egli s'adopera per la quiete della mente.

49. «Ottiene allora la prima meditazione, che è disgiunta dai desideri passionali e da [peccati come] la malizia, eccetera, che sorge dalla discriminazione, che è provvista di riflessione.

50. «E acquisita la felicità della meditazione, la persona ingenua, riflettendovi ripetutamente, rimane affascinata dalla felicità, senza precedenti, che ha conseguito.

51. «Costui, in virtù di tale quiete mentale che ripudia passioni e ostilità, ingannato dalla soddisfazione raggiunge il mondo di Brahma.

52. «Ma il saggio, comprendendo che la riflessione causa il turbamento della mente, ottiene quella meditazione che è disgiunta da essa e caratterizzata da estasi e felicità.

53. «Da tale estasi affascinato, chi non scorge uno stato più perfetto raggiunge una luminosa condizione tra gli dèi Abhasvara.

54. «Ma chi dissocia la mente dall'estasi e dalla felicità, consegue la terza meditazione che è felice [ma] priva di estasi.

55. «Chi poi, immerso in questa felicità, non s'impegna per uno stato più perfetto, ottiene una felicità in comune con le divinità Shubhakritsna.

56. «Invece colui il quale, trovando tale felicità, non ne è attratto

e rimane indifferente, arriva alla quarta meditazione che è priva di felicità e di infelicità.

57. «A questo punto alcuni, illudendosi, pensano: "Ecco la Liberazione!", [e ciò] perché hanno lasciato felicità e infelicità e han posto fine all'attività della mente.

58. «Tuttavia, coloro che indagano con somma sapienza, dichiarano che questa meditazione frutta una ricompensa in comune con gli dèi Brihatphala e che essa dura per un gran lasso di tempo, [ma non per sempre].

59. «Emerso da tale contemplazione, colui che possiede la sapienza comprende le limitazioni inerenti agli esseri corporei e intraprende la conoscenza allo scopo di por fine al corpo.

60. «Così, lasciata la meditazione, egli si vota a uno stato più perfetto e si estranea anche dalla corporeità, come [ha già fatto] con le passioni.

61. «Facendosi dapprima un'immagine mentale di quelle cavità che vi sono nel corpo, si sforza poi di concepire come spazio anche le sue parti solide.

62. «Un altro saggio invece, raccogliendo l'io che è nello spazio, vede questo stesso fatto dal punto di vista dell'infinito, e raggiunge uno stato più perfetto.

63. «Ma un altro, versato nel Sé supremo, sopprime l'io per mezzo dell'io, e poiché si rende conto che nulla esiste, è noto come uno per il quale nulla esiste.

64. «Allora, il conoscitore del campo che ha abbandonato il corpo come lo stelo di erba "munja" abbandona il suo involucro, o l'uccello la gabbia, è detto liberato.

65. «Questo è quel sommo Brahman, indifferenziato, immutabile, imperituro, che i saggi conoscitori della verità chiamano Liberazione.

66. «Ecco, io ti ho mostrato il mezzo e la Liberazione: se lo hai compreso, se ne hai desiderio, agisci di conseguenza.

67. «Jaigishavya, Janaka e Parashara il Venerabile intrapresero questo cammino e furono liberati, e così anche altri che tendevano alla Liberazione».

68. Ma egli, afferrate e ponderate le sue parole, reso forte dalle cause precedenti [dell'impulso alla salvezza], rispose (11):

69. «Ho udito questa tua dottrina acuta e via via sempre più eletta, ma poiché non viene abbandonato il conoscitore del campo, la ritengo imperfetta.

70. «Penso che il conoscitore del campo, anche quando è liberato dalla materia e dai suoi derivati, sia ancora caratterizzato dalla capacità di generare e di essere germe [di generazione].

71. «Infatti, anche se l'io purificato viene considerato libero, esso tornerà a non essere libero per l'esistenza effettiva di una causa.

72. «Come il seme non spunta se mancano la stagione [adatta], la terra o l'acqua, e spunta se vi sono tutte queste cause, così è, credo, Pagina 44

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt anche per l'io.

73. «E in quanto al fatto che si creda la Liberazione conseguente all'abbandono di atto, ignoranza e desiderio, non sussiste una completa separazione da questi fin quando vi è un io.

74. «Certamente, nel lasciare progressivamente questi tre, si raggiunge uno stato più perfetto; ma essi [continuano ad esistere] in forma sottile fin quando vi è un io.

75. «Tuttavia, per la sottigliezza di [tali] difetti, per l'inattività della mente e la lunghezza dell'esistenza [nei mondi incorporei], si ha un'idea illusoria di Liberazione.

76. «Pure per quanto concerne la separazione dal senso dell'io si tratta di un'idea illusoria: dove c'è un io non sussiste l'abbandono del senso dell'io.

77. «E questo [io], non essendo libero da [processi mentali come] il ragionamento e così via, non è privo di attributi; e dal momento che non manca di attributi, non vi si può riconoscere la Liberazione.

78. «Non esiste distinzione tra chi possiede un attributo e gli attributi: infatti non si può percepire il fuoco disgiuntamente dal suo aspetto e calore.

79. «Prima del corpo non può esistere chi abbia un corpo, né chi abbia attributi prima degli attributi: quindi

l'ente che possiede il corpo, dapprima liberato, ritorna a legarsi [a un corpo].

80. «Il conoscitore del campo, privato del corpo, può essere cosciente o non cosciente: se è cosciente ha qualcosa da conoscere, e se ha qualcosa da conoscere non è liberato.

81. «Se invece ammettete che è non cosciente, che bisogno c'è di inventare un io? Anche senza l'io la non conoscenza è un fatto sicuro, come [nel caso di] un tronco o un muro.

82. «Ma dal momento che la rinuncia progressiva è tradizionalmente ritenuta meritoria, penso che il completo conseguimento dello scopo sia nella rinuncia di ogni cosa».

83. Così disse; [ma] non era soddisfatto di aver compreso la Legge di Arada, e poiché aveva riconosciuto che era incompleta, si allontanò.

84. Si recò quindi all'eremo di Udraka per apprendere uno stato più perfetto, ma non aderì alla sua dottrina poiché anche questa aderiva al [falso concetto dell']io.

85. Infatti il saggio Udraka, che aveva compreso il limite sia della coscienza sia dell'incoscienza, aveva trovato, al di sopra dello stato del nulla, una condizione caratterizzata dall'assenza e di coscienza e di incoscienza.

86. Poiché nella coscienza come nell'incoscienza vi sono degli oggetti sottili, egli riteneva che al di sopra di esse dovesse esserci uno stato né incosciente né cosciente: per questo aveva fissato qui la sua attenzione.

87. E poiché l'intelletto s'arresta in questo stato, non vaga altrove e rimane sottile e torpido non vi si trova né incoscienza né coscienza.

88. E esso tuttavia, quand'anche vi è giunto, fa di nuovo ritorno al mondo; perciò il futuro Buddha, che voleva raggiungere la perfezione, si accomiatò da Udraka.

89. Così, bramoso della suprema beatitudine e saldo nel suo proposito, lasciò l'eremo di lui e si recò all'eremo, chiamato Nagari, del reveggenente Gaya.

90. E sulla pura sponda della Nairanjana prese dimora quel saggio dal puro intento, felice di vivere in solitudine.

91. Allora scorse cinque monaci mendicanti giunti lì prima di lui, che si vantavano di dominare i cinque sensi, praticavano l'ascesi e avevano preso i voti (12).

92. Vedendolo in quel luogo, i monaci gli vennero incontro, desiderosi della Liberazione: similmente gli oggetti dei sensi vanno incontro al potente che ha acquisito ricchezza e buona salute coi suoi meriti.

93. Umili, obbedienti per la loro disciplina, sottoposti alla sua volontà, quei discepoli lo fecero oggetto di devozione così come i sensi agitati tengono in onore la mente;

94. egli intanto, pensando che potesse essere un mezzo per por fine alla morte e alla nascita, incominciò difficili penitenze astenendosi dal cibo.

95. Compiendo numerosi riti di digiuno ardui per un mortale, per sei anni rese emaciata la sua persona cercando di raggiungere la pace interiore.

96. Alle ore dei pasti si cibava di un solo frutto di giuggiolo, un solo [granello di] sesamo, un solo [chicco di] riso, poiché voleva guadagnare l'altra sponda del ciclo delle rinascite, quella dagli illimitati confini.

97. Di quanto gli calava il corpo con la sua ascesi, di tanto gli tornava a crescere col suo ardore.

98. Benché dimagrito, non era scemato in gloria e maestà: faceva la gioia degli occhi degli altri così come la luna rende liete le ninfee all'inizio della fase crescente autunnale.

99. Rimasto pelle e ossa, senza grasso, carne o sangue, egli, per quanto consunto, splendeva inconsunto nella sua profondità come l'oceano.

100. Allora il saggio, che aveva evidentemente tormentato invano il proprio corpo con un'ascesi dannosa, timoroso di una [nuova] nascita, nel suo desiderio di conseguire la condizione di Buddha fece questo ragionamento:

101. «Questa Legge non porta a sopprimere la passione, né all'Illuminazione, né alla Liberazione. Il metodo sicuro è quello che ritrovai quella volta alle radici della "jambu",

102. «né è possibile realizzarlo in uno stato di debolezza»; e colto da zelo così seguì a riflettere allo scopo di accrescere le forze del corpo:

103. «Come può l'inquieto, che è spossato da fame, sete e mortificazioni e la cui mente non si regge per lo sforzo, raggiungere quel risultato che la mente deve raggiungere?

104. «La quiete si ottiene correttamente con un continuo appagamento dei sensi: una volta appagati i sensi si ha l'autonomia della mente.

105. «In chi ha la mente autonoma e serena si produce la contemplazione profonda; in chi ha il pensiero assorto

nella contemplazione profonda si sviluppa la pratica delle meditazioni.

106. «Dallo sviluppo delle meditazioni si ottengono le condizioni [particolari] (13) mediante le quali si giunge a quello stato difficile da conseguire, beato, incorruttibile, sommo e immortale:

107. «questo metodo è quindi basato sul nutrimento», concluse sicuro. E come ebbe deciso di nutrirsi, quel forte dall'infinita saggezza,

108. compiuta l'abluzione, si allontanò lento e debilitato dalla sponda della Nairanjana, mentre gli alberi lungo la riva gli davano una mano chinando la punta dei loro rami per la devozione.

109. Giunse allora in quel luogo, spinta dagli dèi e col cuore traboccante di gioia, Nandabala, figlia del re dei pastori:

110. vestita di panno turchino, le braccia radiose di bianche conchiglie, pareva la Yamuna, ottima tra i fiumi, con le azzurre acque inghirlandate di schiuma.

111. La sua contentezza accresciuta dalla fede, spalancò i loti degli occhi [al vederlo], e chinato il capo dinanzi a lui, gli diede latte e riso.

112. Egli, fruendone, le fece realizzare la ricompensa della sua nascita e divenne in grado di realizzare l'Illuminazione perché aveva saziato i sei sensi (14).

113. E quando il saggio, assieme alla sua gloria, ebbe ottenuto la sua piena forma, possedette da solo la bellezza della luna e la maestosità dell'oceano.

114. I cinque monaci, credendo che si fosse ritirato, lo lasciarono, così come i cinque elementi lasciano l'io pensante all'atto della Liberazione.

115. Così, affiancato [solo] dalla propria risolutezza, deciso all'Illuminazione, si recò ai piedi di un banano, ove il suolo era cosparso di erba.

116. Allora Kala, il migliore dei serpenti, forte come il re degli elefanti, venne destato dall'incomparabile suono dei suoi passi, e come ebbe la certezza che era giunto per il gran saggio [il momento del]l'Illuminazione, proferì questo elogio:

117. «Da come la terra, calpestata dai tuoi piedi, quasi tuona ripetutamente, o saggio, e da come il tuo fulgido aspetto splende come il sole, certamente in questo giorno gusterai il desiderato frutto.

118. «Da come, o occhi di loto, stormi di ghiandaie volteggiando in cielo ti rivolgono il lato destro in segno di onore, e da come soffiano benigni i venti, in questo giorno senza dubbio tu diverrai un Buddha!».

119. Così lo onorò il migliore dei serpenti; ed egli, presa dell'erba pura da un falciatore, fece voto di conseguire l'Illuminazione e si sedette ai piedi di quel puro, grande albero.

120. Egli assunse allora la somma, incrollabile postura [a gambe incrociate], che è raccolta come le spire del serpente addormentato, e disse: «Io non mi scioglierò da questa posizione in terra fin quando non sarò giunto a compiere ciò che devo compiere».

121. Provarono allora una gioia senza pari gli abitanti del cielo, ammutolirono le schiere dei quadrupedi e i volatili né risuonarono le piante della foresta battute dal vento, quando, con animo saldo, si pose a sedere il Beato.

CANTO 13.

La vittoria su Mara

1. Allorché il gran veggente nato da stirpe di reveggenti, votatosi alla Liberazione, si fu seduto in quel luogo, il mondo gioì; ma Mara, nemico della vera Legge, prese a tremare.

2. Colui che il mondo chiama dio dell'Amore, che ha un'arma attraente e fiori per frecce, proprio costui, in quanto signore dell'attività delle passioni e avversario della Liberazione, [è quello che] chiamano Mara (1).

3. I suoi tre figli, Turbamento, Estro e Orgoglio, e le figlie, Insoddisfazione, Voluttà e Bramosia, gli chiesero che cosa agitasse la sua mente, ed egli rispose loro queste parole:

4. «Un certo saggio, che porta la corazza del saldo proposito e tende l'arma del coraggio le cui frecce sono il discernimento, siede con l'intenzione di conquistare il mio regno <sugli oggetti dei sensi>: è per questo che il mio animo è abbattuto.

5. «Se infatti egli riesce a vincermi e annunzia al mondo la via dell'Emancipazione, il mio regno diverrà vuoto oggi stesso per causa sua, come quello del sire di Videha quando venne meno alla retta condotta.

6. «Ma, mentre non ha ancora l'onniveggenza ed è ancora nei miei dominii, andrò a infrangere il suo voto così come l'impetuosa corrente del fiume in piena infrange la diga».

7. Prese dunque l'arco fatto di fiori e le cinque frecce, fonte di illusione per il mondo, e si recò ai piedi del banano assieme ai figli, lui fonte di inquietudine per le menti delle creature.

8. Poi, ponendo la mano sinistra sulla punta dell'arma e palleggiando una freccia, al saggio che sedeva tranquillo con l'intento di raggiungere l'altra sponda dell'oceano delle esistenze, così parlò Mara:

9. «Orsù sorgi, guerriero timoroso della morte, segui la tua Legge, rinuncia alla Legge della Liberazione! Una volta domato il mondo con dardi e sacrifici, ottieni dal mondo il posto di Indra!

10. «Il sentiero da prendere è quello glorioso che venne percorso dagli antichi sovrani. Per uno nato da nobile famiglia di reveggenti è biasimevole ricorrere così all'accattonaggio.

11. «E se, o risoluto, non ti leverai oggi stesso, rimani pur saldo, non venir meno alla promessa: io infatti ti ho preparato questa freccia, la stessa che venne scagliata contro Shurpaka Minaripu.

12. «Una volta, toccato da essa, anche il figlio di Ida [Pururavas] andò fuor di senno, benché fosse nipote del dio lunare, e pure Shantanu perse ogni controllo: in questo evo corrotto che cosa [non farebbe] chiunque altro nella sua debolezza?

13. «Pertanto alzati in fretta, riprendi coscienza, questo dardo distruttore ti sta appresso; ma contro coloro

che son soggetti all'amata e amano il piacere - o contro i "cakravaka" - io non lo lancio mai!».

14. Allorché, nonostante le sue parole, l'imperturbabile saggio degli Shakya non si mosse dal posto, Mara gli pose di fronte le figlie e i figli e scagliò la freccia.

15. Ma anche quando questa fu scagliata, egli non vi badò né venne meno alla fermezza. Al vederlo così, Mara fu preso da sconforto e pieno di preoccupazione disse piano [tra sé]:

16. «Shiva stesso, benché fosse un dio, trafitto da questo dardo fu mosso da amore per [Parvati,] la figlia del re dei monti, mentre costui non se ne cura per nulla: che sia lui ad essere inanimato, e non questa freccia <ad essere inavvertita>? (2).

17. «Egli non merita dunque il dardo fiorito, né l'estro, né di accostarsi al piacere d'amore; merita invece colpi, minacce e terrore dalle infauste schiere dei Bhuta».

18. Allora, non appena Mara per interrompere la quiete del saggio degli Shakya si rammentò del suo esercito, subito sopraggiunsero quelli del suo seguito, diversi d'aspetto e con aste, alberi, missili, clave e spade in mano.

19. Avevano musi di cinghiali, di pesci, cavalli, asini e cammelli; facce di tigri, orsi, leoni ed elefanti; un solo occhio e molti volti, tre teste, ventri penduli e ventri maculati.

20. Chi era privo di ginocchia e cosce, e chi aveva ginocchia a forma di vaso, chi era armato di zanne e chi di unghie, chi aveva mani fatte a barile (3), chi più di un corpo, chi mezza faccia tranciata via e chi un viso enorme.

21. Erano imbruniti dalla cenere, ricoperti di macule rosse, muniti di mazze sormontate da teschi, coi capelli

color fumo come le scimmie, dotati di pendule ghirlande e di pendule orecchie elefantine, vestiti di pelli e senza vesti,

22. con mezza faccia imbiancata o metà corpo [tinto di] verde, e anche rossi, color fumo, giallastri e neri, con braccia rivestite di serpenti, con file di chiassosi campanelli sui cinti.

23. Alti come palmizi imbracciavano spiedi, o piccoli come bambini protendevano le zanne; avevano musi da ariete e occhi da uccello, musi da gatto e corpo umano.

24. [Apparivano] coi capelli sciolti, col ciuffo mezzi rasati, vestiti di rosso o coi turbanti scompigliati, con visi sogghignanti o accigliati, parassiti della forza vitale e del senno.

25. Alcuni si muovevano spiccando grandi balzi, altri saltavano l'uno contro l'altro, altri giocavano stando a mezz'aria, altri ancora vagavano sulle cime degli alberi.

26. L'uno danzava brandendo il tridente, l'altro strepitava trascinando la clava; un altro mugghiava per l'eccitazione come un toro, un altro mandava lampi dai peli.

27. Tali erano le schiere dei Bhuta che da ogni parte stavano intorno all'albero dell'Illuminazione, bramosi di afferrare e di uccidere, ligie agli ordini del loro padrone.

28. Vedendo nella prima parte della notte [approssimarsi] l'ora della battaglia tra Mara e il toro degli Shakyas, il cielo non diede più luce, la terra tremò e i punti cardinali lampeggiarono fragorosamente.

29. In tutte le direzioni il vento soffiò con impetuosa irruenza, le stelle non brillarono né splendette la luna; anche la notte estese

maggiormente la sua tenebra e tutti i mari furono sconvolti.

30. I Naga che, devoti alla Legge, reggono la terra, non tollerarono che il gran saggio venisse ostacolato; storcendo furiosi gli occhi contro Mara, sibilarono e allentarono [le spire].

31. Invece i saggi veggenti Shuddhadvivaśa, intenti alla perfezione della vera Legge, provarono pietà per Mara, ma per la loro natura priva di passione non si mossero all'ira.

32. E come scorsero l'albero dell'Illuminazione circondato dalle forze di Mara animate da violenza, gli [dèi] animati dalla Legge, che aspirano alla Liberazione dell'umanità, elevarono lamenti nel cielo.

33. Ma il gran saggio, come vide l'armata di Mara ergersi a danno del suo impegno nella Legge, non tremò né si turbò, simile ad un leone seduto tra giovenche.

34. Mara allora comandò alla concitata schiera dei Bhuta di fargli paura, e il suo esercito decise di infrangerne la fermezza ciascuno coi propri poteri.

35. Alcuni cercavano di spaventarlo con le mobili, molteplici, pendule lingue, con le zanne acutamente appuntite e gli occhi come il disco del sole, con le fauci spalancate e le orecchie ritte come spiedi.

36. Quegli esseri che in tal guisa gli stavano attorno, terribili d'aspetto e di natura, non angosciavano o intimidivano il grande saggio, quasi fossero bambini che giocavano scatenati.

37. Ed ecco che uno, con lo sguardo distorto dalla rabbia, levò la clava: in quel mentre il suo braccio s'irrigidì assieme a questa, come fece col fulmine quello di Indra nei tempi antichi (4).

38. Alcuni sollevavano pietre e alberi, ma non riuscivano neppure a lanciaarli contro il saggio, e così cadevano assieme agli alberi e alle pietre come le rupi dei monti Vindhya scheggiate da fulmini.

39. Pietre, alberi e scuri lanciati da altri che erano saliti in cielo, nel cielo restavano senza ricadere, simili ai raggi multicolori delle nuvole al crepuscolo.

40. Un altro gli gettò contro un tronco fiammeggiante grande quanto il picco di un monte, che non appena lanciato si schiantò in cento pezzi, mentre ancora era in volo, per il potere di lui.

41. Uno, levatosi come un sole infuocato, lasciò cadere dall'alto una gran pioggia di braci, come quando il Meru, fiammeggiando alla fine

dell'era cosmica, erutta le ceneri delle sue caverne dorate.

42. Ma quella pioggia di braci e di scintille sparsa attorno all'albero dell'Illuminazione divenne una pioggia di petali di loti rossi quando l'ottimo veggente vi applicò la sua benevolenza.

43. Così, il saggio degli Shakya non si mosse dal posto benché venisse bersagliato nel corpo e nella mente da afflizioni e tormenti di tal fatta, e si tenne abbracciato al suo proposito come ad un parente.

44. E altri vomitavano serpenti dalle bocche come da tronchi putrefatti, ma questi, quasi legati da incantesimi, non sibilavano né si rizzavano né si muovevano vicino a lui.

45. Altri, assunto l'aspetto di grandi nuvole piene di lampi e dell'irato rimbombo delle saette, scaricarono su quell'albero una pioggia di sassi, e questa divenne una dolce pioggia di fiori.

46. Di uno, la freccia incoccata nell'arco s'infiammò, ma non prese il volo, simile all'ira fomentata nel cuore di un uomo impotente e di poca pazienza.

47. Invece i cinque dardi scagliati da un altro si fermarono a mezz'aria e non caddero sul saggio, così come i cinque sensi dell'uomo giudizioso e timoroso delle rinascite si arrestano e non cadono nell'agire rivolto agli oggetti dei sensi.

48. Un altro, brandendo la clava, avanzò irato contro il gran veggente per ucciderlo, ma cadde suo malgrado senza riuscire nell'intento: similmente cade il mondo nei peccati, causa di mali.

49. Una donna poi, nera come una nuvola e con un teschio in mano, certo intenzionata a confondere la mente al gran veggente, vagava senza ritegno in quel luogo e non stava ferma: così fa coi testi sacri l'intelletto di chi è mutevole d'animo.

50. Uno gli rivolgeva lo sguardo rovente e, a mo' di serpente velenoso, desiderava bruciarlo col fuoco del suo occhio: eppure non riusciva a vedere il veggente seduto nello stesso posto; parimenti chi è dedito alla passione non vede il bene spirituale quando gli viene indicato.

51. Un altro aveva sollevato un pesante macigno e si affaticava invano, respinto nei suoi sforzi: così accade a chi vuole ottenere con le mortificazioni del corpo la Legge insuperata, accessibile [solo] mediante la conoscenza e la contemplazione.

52. Altri, assunto l'aspetto di iene e di leoni, ruggivano con sonori, profondi ruggiti, per effetto dei quali gli esseri viventi si ritraevano ovunque spaventati, pensando che il cielo, colpito dalla folgore, si stesse fendendo.

53. Cervidi ed elefanti fuggivano lanciando grida di terrore e si nascondevano; in quella notte, come se fosse giorno, gli uccelli volarono in tutte le direzioni stridenti e sconvolti.

54. Ma benché tutte le creature rabbrivissero per quei loro ruggiti, il saggio non tremò né si ritrasse, come Garuda al gracidiare dei corvi.

55. E quanto meno il saggio era spaventato dalle terrifiche schiere di quel consesso, tanto più Mara, nemico dei difensori della Legge, si accasciava per la costernazione e la rabbia.

56. Allora un essere invisibile di grande perfezione vide dal cielo Mara pieno di ingiustificata ira e di malizia verso il gran veggente, e così gli disse a gran voce:

57. «Mara non affaticarti invano, abbandona la tua mala disposizione, acquietati: tu non puoi far tremare costui, così come il vento non può scuotere il gran monte Meru.

58. «Il fuoco potrà forse rinunciare al suo naturale calore, l'acqua alla fluidità, la terra alla compattezza, ma lui, che ha accumulato atti meritori per più di un'epoca cosmica, non potrà mai venir meno al suo proposito.

59. «Infatti, per quello che è il suo fermo intento e il suo coraggio, per l'ardore, per la compassione verso gli esseri viventi, egli non si alzerà senza aver raggiunto il vero, così come il [sole] dai mille raggi non si leva senza aver distrutto le tenebre.

60. «Facendo girare il [perno di] legno si ottiene il fuoco e scavando la terra si trova l'acqua: non vi è nulla che chi persevera non possa portare a termine, col giusto mezzo si combina e si conclude qualsiasi cosa.

61. «Dal momento che si è mosso a compassione per l'umanità afflitta, avvolta da infermità di cui la prima è la passione, il gran medico non deve essere ostacolato, lui che sta tormentandosi per [ricavare] la medicina della conoscenza.

62. «Quando il mondo è ammalato da molte vie sbagliate, non è lecito disturbare quel maestro che cerca con fatica la retta via, così come non va disturbata una buona guida quando la carovana s'è persa.

63. «Poiché le creature si sono perse nella grande oscurità, viene foggato questo lume di conoscenza che è come una lampada fatta brillare nelle tenebre: estinguerlo non si addice al giusto.

64. «E qual è poi il giusto che potrebbe meditare il male di chi, vedendo il mondo immerso nella gran fiumana del ciclo delle rinascite e incapace di trovare l'altra sponda, si è accinto a trasportarcelo?

65. «L'albero della conoscenza ha per fibra la pazienza, affonda le radici nella fermezza; il suo fiore è la buona condotta, i suoi rami la consapevolezza e l'intelletto, e il frutto che dà è la Legge: esso pertanto non va sradicato mentre cresce.

66. «Non è ammissibile che tu voglia sopprimere chi si è proposto di liberare le creature la cui mente è avvinta dai tenaci lacci dell'illusione e che si sta sforzando di sciogliere i vincoli del mondo.

67. «Oggi è maturato il tempo per le opere che ha compiuto per l'Illuminazione: egli si è quindi seduto in questo luogo proprio come han fatto i saggi [Buddha] precedenti.

68. «Infatti questo è l'ombelico della superficie del mondo, in cui si concentra nella sua interezza il massimo potere: non vi è altro luogo sulla terra oltre a questo che possa reggere la forza della contemplazione di lui (5).

69. «Non angustiarti dunque, va' in pace, non insuperbire, o Mara, per la tua potenza; non è lecito confidare nella sovranità, che è malsicura, [e] tu diventi arrogante quando la tua posizione vacilla!».

70. Mara pertanto, udite le sue parole e constatata l'imperturbabilità del gran saggio, abbattuto e sconfitto nei suoi sforzi se ne andò assieme a quelle frecce che sono causa di strazio nel cuore delle creature.

71. Le sue schiere allora, persa la baldanza, frustrate nelle loro fatiche, disseminando pietre, tronchi e alberi, corsero da tutte le parti come un'armata ostile il cui rifugio è stato distrutto dal nemico.

72. Quando il dio il cui stendardo è un fiore fuggì sconfitto col suo seguito, e rimase vittorioso il gran veggente che aveva vinto la tenebra dell'ignoranza ed era privo di passione, splendettero cielo e luna come una fanciulla e il suo sorriso e cadde una profumata pioggia di fiori pieni d'acqua.

CANTO 14.

La perfetta Illuminazione

1. Quando dunque ebbe sconfitto la potenza di Mara con la fermezza e la quiete interiore, egli, esperto nella meditazione, incominciò a meditare con l'intenzione di giungere alla comprensione del fine supremo.

2. E una volta ottenuto il perfetto dominio su tutti i metodi della meditazione, nella prima vigilia gli venne il ricordo delle sue nascite precedenti, l'una dopo l'altra.

3. «Nel tal luogo ero certamente quel tale, e dopo la mia dipartita da lì giunsi al tal altro luogo», pensava; e così richiamava alla memoria migliaia di vite, come rivivendole.

4. E sovvenendogli [che c'era stata] una nascita e una morte in tutte quelle esistenze, quell'animo compassionevole venne mosso a compassione per gli esseri viventi:

5 «Poiché s'accommiata in questo mondo dai suoi cari, ma si ritrova ancora ad agire in un'altra vita, l'uomo, che è davvero senza difesa, continua a girare come una ruota».

6. E mentre così si rammentava, sorse in quell'animo risoluto il sicuro convincimento che il ciclo delle rinascite fosse insostanziale come il midollo di un banano.

7. Ma durante la seconda vigilia, egli, secondo a nessuno in quanto a vigore, il migliore di color che vedono, ottenne la somma onniveggenza.

8. Con tale pura onniveggenza vide allora tutto il creato, come in uno specchio senza macchia.

9. E nel percepire la caduta e la rinascita degli esseri [a seconda delle loro] azioni infime o eccellenti, la sua compassione aumentò:

10. «Quelle creature che hanno agito in modo malvagio vanno incontro a un'infausta rinascita, quelle invece che hanno agito bene si stabiliscono nel triplice cielo.

11. «I primi nascono nel terribile, crudelissimo inferno, e sono miseramente oppressi da molti tipi di tormenti:

12. «Ad alcuni vien fatto bere un decotto di ferro fuso incandescente, altri vengono infilzati urlanti su pali di ferro roventi.

13. «Alcuni vengono cucinati a testa in giù in pignatte di ferro, come la farina; altri vengono miseramente arrostiti su mucchi di carbone ardenti.

14. «Alcuni sono sbranati da orridi cani feroci coi denti di ferro, altri da audaci [esseri dai] becchi di ferro, simili a corvi di ferro.

15. «Alcuni, spossati dal calore, desiderano l'ombra fresca e, come prigionieri, entrano nella selva oscura che ha foglie fatte di spade.

16. «Altri, con le braccia legate, vengono fracassati da asce come se fossero legna, e pur soffrendo non si dissolvono poiché il soffio vitale è sostenuto dai loro atti [malvagi] precedenti.

17. «Di quell'atto che, inteso al benessere, è stato compiuto per allontanare la sofferenza, questa sofferenza è il frutto goduto [da essi] contro voglia.

18. «Costoro soffrono terribilmente perché hanno agito male, rivolti [solo] al benessere; ma quella loro indulgenza può forse dare [ora] il minimo benessere?

19. «Gli impuri di cuore che compiono azioni impure nell'allegrezza ne traggono le conseguenze tra i lamenti quando il tempo è maturo.

20. «Certo, se i malvagi vedessero il frutto dei loro atti, vomiterebbero caldo sangue come se colpiti nelle parti vitali.

21. «Altri tapini, in virtù delle diverse opere che hanno origine nell'attività della mente, rinascono tra i diversi animali:

22. «In tale stato essi vengono miseramente uccisi, anche sotto gli occhi dei loro cari, per [ottenerne] la carne, il pelo, la pelle e le zanne, nonché per animosità e divertimento.

23. «Coloro che diventano bovini o cavalli, assillati da fame, sete e fatica, sono costretti al tiro anche se non possono o non vogliono, e hanno il corpo ferito dalla sferza.

24. «Coloro che diventano elefanti, benché siano essi i più forti, sono cavalcati da esseri deboli; il loro capo è tormentato dal pungolo e battuto dai calcagni dei piedi.

25. «Benché ve ne siano delle altre, la sofferenza principale di questo stato [ferino proviene] dall'ostilità reciproca e dal dominio altrui.

26. «Predando le une sulle altre, le creature dell'aria opprimono dunque quelle dell'aria, e così le creature

acquatiche quelle acquatiche, le creature terrestri quelle terrestri.

27. «Altri ancora, le cui menti sono possedute dall'egoismo, rinascono nell'oscura sfera dei Preta e miseramente godono del frutto [dei loro atti]:

28 «Le bocche piccole quanto la cruna di un ago, i ventri grandi come montagne, essi sono oppressi dalle sofferenze che sorgono da fame e sete, poiché la sofferenza è il loro destino.

29. «Costoro, giunti all'estremo limite del desiderio e mantenuti [in vita] dalle proprie opere, non riescono a gustare neppure le immondizie che gli altri gettano via.

30. «Se l'uomo sapesse che tale è il frutto dell'egoismo, darebbe in ogni occasione anche le membra del suo corpo in dono come Shibi.

31. «Altre creature ancora rinascono in quell'impura pozza simile all'inferno che si chiama grembo e vanno incontro a sofferenza tra gli esseri umani.

32. «Subito, al momento stesso della nascita, vengono afferrati da mani acute, come se venissero trafitti da spade acuminate, e quindi piangono amaramente (1).

33. «Sono amati, vezzeggiati e protetti dalla famiglia che li alleva con ogni cura; ma poi si contaminano con le loro stesse azioni e vanno di sofferenza in maggior sofferenza.

34. «In tale stato gli stolti, ossessionati dal desiderio, vengono trascinati dal flusso che sempre scorre e pensano sempre di più di dover compiere questa e quest'altra cosa.

35. «Altri ancora, avendo accumulato meriti, rinascono in cielo e, come da un fuoco, sono arsi terribilmente dalle fiamme della passione.

36. «Di lì poi cadono, non ancor paghi degli oggetti dei sensi; il loro sguardo è rivolto verso l'alto, il loro splendore scomparso, ed essi sono straziati per l'appassire delle loro ghirlande (2).

37. «E mentre inesorabilmente cadono i loro amanti, le Apsaras li guardano con compassione e afferrano i loro vestiti con le mani.

38. «Alcune sembrano cadere sulla terra con le loro collane di perle penzolanti, mentre cercano di trattenere i loro amanti che miseramente cadono dai palazzi celesti.

39. «Altre che portano ornamenti e ghirlande di vario genere, afflitte per la loro caduta verso la sofferenza, li seguono con occhi resi agitati dall'affetto.

40. «Nel loro amore per quelli che cadono, le Apsaras a schiera si battono il petto con le mani e come sconvolte dalla gran pena, rimangono ad essi attaccate.

41. «Gli abitanti del paradiso cadono sulla terra afflitti e così si lamentano: "Ah, parco di Caitraratha, ah lago celeste, ah Mandakini, ah l'amor mio!

42. «Visto che il paradiso, ottenuto con tante fatiche, è incerto e transitorio, e che tale è la sofferenza che verrà causata dalla separazione da esso,

43. «tutto ciò è, ahimè inevitabilmente, un ulteriore aspetto della legge [della retribuzione] dell'atto in questo mondo: del mondo questa è la natura, ma essi non la vedono come tale.

44. «Altri che si sono staccati dalla passione dei sensi [raggiungendo pertanto i paradisi superiori] concludono in cuor loro che il loro stato è eterno, ma cadono miseramente dal cielo.

45. «Negli inferni vi sono troppi tormenti, gli animali si mangiano a vicenda, i Preta provano la sofferenza della fame e della sete, gli uomini quella dei desideri.

46. «Nei paradisi che non sono soggetti all'amore è eccessiva la sofferenza della rinascita: per il mondo sempre errabondo degli esseri viventi sicuramente non v'è pace in nessun luogo.

47. «Questo fiume del ciclo delle esistenze non ha punti d'appoggio ed è sempre soggetto alla morte; le creature, in tal guisa circondate, non trovano [mai] dove riposarsi».

48. Così con lo sguardo onniveggente esaminava le cinque sfere della vita, e non trovava nulla di sostanziale nell'esistenza come non si trova il legno nel cuore di un banana tagliato.

49. Allora, al sopraggiungere della terza vigilia, il migliore di

coloro che conoscono le meditazioni meditò sulla vera natura di questo mondo:

50. «Ahimè, gli esseri viventi ottengono solo travagli: volta dopo volta nascono, invecchiano e muoiono, decadono [ad un livello di esistenza più basso] e rinascono.

51. «Inoltre, la vista dell'uomo è velata dalla passione e dalla tenebra dell'illusione, e per questa sua eccessiva cecità egli non conosce la via d'uscita da questa gran pena».

52. Fatte queste considerazioni, rifletté in cuor suo: «Qual è invero quella cosa che con la sua esistenza fa venire la vecchiaia e la morte?» (3).

53. Penetrando la verità fino al midollo, comprese che vecchiaia e morte si producono quando vi è una nascita.

54. Vide che il mal di capo può esistere solo qualora vi sia già un capo, poiché è solo quando si è verificata la nascita dell'albero che si può procedere a tagliarlo.

55. Poi sorse ancora in lui il pensiero: «Da che cosa procede questa nascita?»; allora intese rettamente che la nascita è prodotta dall'esistenza [precedente] mediante il potere degli atti [in essa compiuti].

56. Con la sua onniveggenza vide che l'esistenza attiva procede dall'atto, non da un Creatore né dalla Natura né dall'io né senza una causa.

57. Come quando, se il primo nodo del bambù è tagliato con perizia, tutto il resto segue nell'ordine, così avanzava nel giusto ordine la conoscenza di lui.

58. Quindi il saggio applicò la sua mente alla determinazione dell'origine dell'esistenza, e vide allora che l'origine dell'esistenza si trovava nell'attaccamento.

59. Questo atto sorge dall'attaccamento ai vari voti e regole di vita, ai piaceri dei sensi, alla concezione di un io e alle erronee opinioni [sulla Legge], così come il fuoco sorge attaccandosi al combustibile.

60. Sorse poi in lui questo pensiero: «Da quale causa proviene l'attaccamento?»; riconobbe così che la condizione causale dell'attaccamento stava nella concupiscenza.

61. Come la foresta viene incendiata da un focherello quando questo è animato dal vento, così pure la concupiscenza fa nascere i grandi peccati della passione dei sensi e gli altri.

62. Indi rifletté: «Da che cosa sorge la concupiscenza?»; concluse allora che la causa della concupiscenza è la sensazione.

63. L'umanità, travolta dalle sensazioni, brama il mezzo per soddisfarle; e infatti nessuno trova piacere nell'acqua se non ha sete(4).

64. Poi meditò ancora: «Qual è la fonte della sensazione?»; e colui che aveva posto fine alla sensazione vide pure che la causa della sensazione era il contatto.

65. Il contatto si spiega come quell'unione di oggetto, sensi e mente da cui viene prodotta la sensazione, così come il fuoco è prodotto dall'unione dei due bastoncini [che vengono] sfregati [assieme] e del combustibile.

66. Poi considerò che il contatto aveva una causa e riconobbe che questa stava nei sei organi di senso.

67. Il cieco non percepisce gli oggetti perché il suo occhio non li porta in congiunzione con la mente; se esiste la vista, avviene questa congiunzione; pertanto si ha contatto quando esiste l'organo di senso.

68. Decise quindi di comprendere l'origine dei sei organi di senso, e allora colui che conosceva le cause conobbe che la causa era [l'insieme di] mente e corpo (5).

69. Così come si dice che foglia e stelo esistono solo quando esiste già un germoglio, così i sei organi di senso sorgono solo quando esistono già mente e corpo.

70. Poi sorse in lui il pensiero: «Qual è la causa di mente e corpo?»; e allora egli, che era passato all'altra sponda della conoscenza, vide che la loro origine si trovava nella coscienza.

71. Quando sorge la coscienza si producono mente e corpo. Quando lo sviluppo del seme è compiuto, il germoglio assume una forma corporea.

72. Indi fece questa considerazione: «Da che cosa sorge la coscienza?»; comprese allora che essa trova la sua origine appoggiandosi a mente e corpo (6).

73. Poi, come ebbe compreso l'ordine della causalità, vi meditò sopra, e la sua mente scorreva sulle idee che aveva formulato e non si sviava con altri pensieri.

74. La coscienza è la condizione causale da cui si producono mente e corpo; e ancora, mente e corpo sono il sostegno su cui si fonda la coscienza.

75. Come la barca trasporta l'uomo ***** (7), così coscienza e mente e corpo sono in dipendenza causale reciproca.

76. Così come il ferro rovente incendia l'erba, e l'erba in fiamme rende rovente il ferro, di tal natura è la loro reciproca causalità.

77. E così comprese che dalla coscienza sorgono mente e corpo, che da questi hanno origine i sensi e dai sensi il contatto.

78. Ma sapeva che dal contatto nasce la sensazione, dalla sensazione la concupiscenza, dalla concupiscenza l'attaccamento e similmente dall'attaccamento l'esistenza.

79. Dall'esistenza proviene la nascita, e sapeva che dalla nascita

sorgono la vecchiaia e la morte: aveva rettamente inteso che il mondo è prodotto dalle condizioni causali.

80. Allora giunse fermamente alla conclusione che con l'eliminazione della nascita si sopprimono vecchiaia e morte, che con la distruzione dell'esistenza si distrugge la stessa nascita e che l'esistenza vien meno per la soppressione dell'attaccamento.

81. Quest'ultimo, poi, si sopprime sopprimendo la concupiscenza; se non esiste la sensazione non esiste la concupiscenza; se si distrugge il contatto non esiste sensazione e dalla non esistenza dei sei organi di senso si distrugge il contatto.

82. Parimenti, se mente e corpo vengono rettamente soppressi, vengono distrutti pure tutti e sei gli organi di senso; i primi si sopprimono sopprimendo la coscienza e anche questa viene soppressa sopprimendo i fattori (8).

83. Similmente il gran saggio intese che i fattori si sopprimono con la totale assenza di ignoranza: così ebbe la piena conoscenza di ciò che v'era da conoscere e si elevò di fronte al mondo come il Buddha(9).

84. Il migliore degli uomini vide che non v'era alcun io dalla vetta dell'esistenza in giù, e per mezzo dell'ottuplice sentiero del supremo intuito, che parte e arriva rapidamente al punto desiderato, giunse alla pace interiore come un fuoco che ha esaurito il combustibile.

85. Allora, reso perfetto il suo essere, sorse in lui questo pensiero: «Ho ottenuto questa via perfetta che, per possedere la realtà ultima, è stata percorsa in passato da famiglie di grandi veggenti conoscitori delle cose superiori e inferiori».

86. In quel momento della quarta vigilia, quando venne l'alba e s'acquetò tutto ciò che è animato o inanimato, il gran veggente raggiunse lo stato che non conosce alterazioni; lui, la guida sovrana, raggiunse l'onniscienza.

87. Quando, in quanto Illuminato, riconobbe questa verità, la terra barcollò come una donna ebbra di vino, i punti cardinali rifulsero di schiere di Siddha e possenti tamburi risuonarono nel cielo.

88. Soffiarono lievi, piacevoli brezze, cadde la pioggia dal cielo sereno e dagli alberi piovvero fiori e frutti fuori stagione come per fargli onore.

89. Come in paradiso, caddero allora dal cielo fiori di "mandarava", loti e ninfee d'oro e di crisoberillo che cosparsero il sito del saggio degli Shakya.

90. In quel momento nessuno diede sfogo all'ira, nessuno s'ammalò o provò alcun malessere, nessuno fece ricorso al peccato o si compiacque dell'ebbrezza della mente: il mondo divenne tranquillo, come se avesse raggiunto la perfezione.

91. Gioirono le schiere degli dèi devoti alla salvezza; anche gli esseri delle sfere inferiori provarono gioia. Con la prosperità del partito che favoriva la virtù, la Legge si estese negli altri paesi e il mondo si elevò al di sopra della passione e dell'ottennebramento.

92. I veggenti della stirpe di Ikshvaku che erano stati sovrani sugli uomini, i reveggenti e i grandi veggenti, pieni di gioia e di meraviglia per ciò che aveva compiuto, stavano a riverirlo dai loro palazzi nel cielo.

93. I grandi veggenti degli stuoli degli esseri invisibili proclamavano a gran voce le sue lodi, e il mondo dei vivi si rallegrava come se fosse prospero; Mara invece, quasi fosse davanti a un gran precipizio, era abbattuto.

94. Allora per sette giorni, libero da malessere del corpo, egli sedette contemplando la propria mente, e i suoi occhi non ammiccavano mai: il saggio, riflettendo che in quel sito aveva raggiunto la Liberazione, realizzò il desiderio del suo cuore.

95. Indi, quel saggio che aveva afferrato il principio della causalità ed era ben radicato nel sistema dell'impersonalità, si alzò e, pieno

di compassione, contemplò il mondo con lo sguardo di un Buddha ai fini della sua quiete interiore.

96. Vedendo che il mondo si perdeva dietro alle false opinioni e agli sforzi vani e che le sue passioni erano grossolane, e vedendo inoltre che la Legge della Liberazione era estremamente sottile, decise di rimanere immobile [cioè di non divulgare la Legge].

97. Poi, ricordandosi della sua precedente promessa, si risolvette di predicare la somma pace. Rifletté quindi in cuor suo su come vi siano delle persone la cui passione è molta e altre la cui passione è poca.

98. Allora, quando i due signori delle dimore celesti [Indra e Brahma] seppero che la mente del Beato si era decisa per la predicazione della pace, divennero colmi di desiderio di beneficiare il mondo e, fulgidamente luminosi, gli si fecero appresso.

99. Egli sedeva col suo scopo compiuto mediante la rinuncia al peccato, e il suo migliore compagno era quella Legge da lui percepita: essi [allora] lo lodarono con piena venerazione, e per il bene del mondo gli rivolsero queste parole:

100. «Ah, non merita forse il mondo questa buona sorte, cioè che la tua mente provi compassione per tutte le creature? Nel mondo esistono esseri di diversa capacità: alcuni hanno molta passione, altri poca.

101. «O saggio, ora che tu stesso sei passato oltre l'oceano dell'esistenza, trai in salvo il mondo che annega

nella sofferenza e, come fa il gran mercante con la sua ricchezza, dona i tuoi meriti anche agli altri.

102. «Vi sono qui delle persone che, sapendo qual è il loro vantaggio su questa terra e nell'al di là, agiscono solo per il proprio bene; ma è difficile trovare, in questa terra o in paradiso, qualcuno che si dia da fare per il bene del mondo».

103. Dopo avere in tal modo parlato al gran veggente, ritornarono alle regioni celesti così come ne erano venuti; e quando il gran saggio ebbe ponderato su quelle parole, la sua decisione di liberare il mondo si rafforzò.

104. Giunta l'ora della questua, gli dèi dei quattro punti cardinali donarono al veggente delle ciotole per l'elemosina: Gautama, accettando le quattro [ciotole], le tramutò in una sola per la sua Legge.

105. In quel momento allora, due mercanti di una carovana di passaggio, istigati a ciò da una divinità benevola, fecero gaudiosi l'atto di omaggio al veggente ed esultarono in cuor loro, i primi a fargli l'elemosina.

106. Il saggio pensò che Arada e Udraka Ramaputra erano due le cui menti sarebbero state capaci di accogliere la Legge, ma quando vide che entrambi erano andati in cielo, i suoi pensieri si volsero ai cinque monaci mendicanti.

107. Volendo predicare la somma pace per scacciare l'ottenebramento così come il sole scaccia le tenebre, Gautama procedette alla città santa amata da Bhimaratha, le cui varie foreste erano cinte dalla Varanasi (10).

108. Allora il saggio, il cui sguardo era quello di un toro, il cui incedere era quello di un elefante in calore, desiderò andare alla terra di Kashi per convertire il mondo,

e voltando tutto il suo corpo come fa l'elefante, fissò i suoi occhi che non ammiccavano sull'albero dell'Illuminazione.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AcOr: Acta Orientalia (Leiden).

AJPh: American Journal of Philology (Baltimore, New York, London).

ASAW: Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Berlin).

B.C.-1: "The Buddhacarita or Acts of the Buddha", part 1 (testo), Calcutta, 1935; Delhi, 1972.

B.C.-2: "The Buddhacarita or Acts of the Buddha", part 2 (introduzione, traduzione, commento), Calcutta, 1936; Delhi, 1972.

BEFEO: Bulletin de l'Ecole Française d'ExtrêmeOrient (Saigon, Paris).

BSOAS: Bulletin of The School of Oriental and African Studies (London).

Encycl. Buddh.: "Encyclopaedia of Buddhism", Colombo, Ceylon, 1961-... First Canto: "On the First Canto of Ashvaghosha's Buddhacarita, «I.I.J.», 1966, vol. 9°, 4, p.p. 266-290.

Histoire: Histoire du Bouddhisme indien, vol. 1°, Louvain, 1958. I.I.J: IndIranian Journal (The Hague).

I.K.L.: Indian Kavya Literature, Delhi, 1970-...

Ind.T.: Indologica Tauriniensia (Torino). J.A.: Journal Asiatique (Paris).

JAOS: Journal of the American Oriental Society (New Haven).

JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (London).

Mabh.: "Mahabharata", ed. Sukthankar et al., Poona, 1936-66.

P.W.: "SanskritWörterbuch" (O. Böhtlingk, R. Roth), St. Petersburg, 1855-75.

Ram.: "Ramayana", ed. G. Gorresio, Paris, 1843-58.

S.B.E.: "The Sacred Books of the East", Oxford, 1879-1910; Delhi, 1969.

S.N.: "The Saundarananda of Ashvaghosha", London, 1928.

Z.D.M.G.: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Leipzig, Wiesbaden).

M.S.: manoscritto.

sansc.: sanscrito.

slo: "shloka".

Le abbreviazioni delle opere più importanti vengono ripetute in nota assieme alla prima citazione.

NOTE

NOTE AL CANTO 1.

N. 1. Il M.S. sanscrito (A) risulta mutilo degli "shloka" (strofe) 1-7 e 25-40; le strofe mancanti sono state integrate dalle versioni tibetana e cinese in base alla traduzione Johnston, "The Buddhacarita or Acts of the Buddha", part 2 (abbrev. B.C.-2), Calcutta, 1936, Delhi, 1972, p.p. 1-3, 7-9, e a M. Hahn, "Buddhacarita 1°, 1-7 und 2540", «I.I.J.», 1975, vol. 17°, 1/2, p.p. 77-96, con preferenza accordata al più recente dei due lavori; per la traduzione testuale confronta p. 243 segg.

Il tibetano "hphrogbyed zlabā" equivale a sansc. "Harishcandra" (nome proprio di mitico re che coi suoi meriti ascetici conquista il paradiso per sé e per i sudditi), e a sansc. "harish candra" «pallida luna»: questa traduzione non dovrebbe presentare difficoltà. Una terza possibilità (Hahn, op. cit., p. 79) è quella di intendere "hphrog byed" = sansc. "harin", e cioè: «amato dagli uomini come la luna che rapisce [il cuore]».

N. 2. Nome di una delle costellazioni che la luna attraversa nel corso della sua orbita, e precisamente nell'ottavo giorno del mese lunare: secondo la tradizione il

Bodhisattva nacque nell'ottavo giorno del quarto mese dell'anno.

N. 3. Tipico di Ashvaghosha il trarre paragoni e similitudini da episodi mitici ed epici, anche se talvolta si riscontrano varianti rispetto alla tradizione classica che rendono difficile l'identificazione dei fatti o dei personaggi. Si può anzi affermare che la popolarità raggiunta, fin dal quarto secolo d.C., dal "Mahabharata" e dai "Purana", abbia eclissato molte delle fonti miticoepiche ("itihasa") preesistenti. N. 4. Si è conservata la lezione del M.S. "nispesavanty ayatavikramani" contro la correzione di Johnston "nishpeshavadvyayatavikramani", da lui voluta soprattutto per motivi di simmetria; la variazione tra i due emistichi potrebbe infatti anche essere intenzionale.

5. L'interpretazione data qui del discusso "bhavyarthakarim" (confronta B.C.-2, p. 4; C. Vogel, "On the First Canto of Ashvaghosha's Buddhacarita", «I.I.J.», 1966, vol. 9°, 4, p.p. 269-270) si giustifica in base al sinonimo "bhavinam artham" (1°, 63), in cui il senso di «fine futuro, predestinato» non ammette dubbi. Confronta inoltre 2°, 25, in cui "bhavyam artham" è reso «future goal» dallo stesso Johnston.

N. 6. La restaurazione più probabile delle sillabe mancanti è: ["adrisyabhutash ca divau]kasah", v. Vogel, First Canto, p. 270. N. 7. Secondo il Buddhismo antico, ogni epoca cosmica aveva il suo Buddha; venivano pertanto postulati, oltre al Buddha storico, alcuni Buddha del passato e anche un Buddha del futuro, Maitreya. Il termine sanscrito "dharma" viene qui e in seguito tradotto con «legge»; è necessario tuttavia tenere presente che si vuole abbracciare un ambito semantico più vasto di quello solitamente

accordato alla parola italiana. "Dharma" significa talora «giustizia, retto comportamento sociale»; altrove avrà il valore di «legge morale». o quello di «religione», in particolare la religione buddhista, come in questo caso. Nella presente versione si è ritenuto comunque preferibile adottare un unico equivalente, anche perché Ashvaghosha si compiace a volte di sfruttare le diverse sfumature di senso per creare antitesi e giochi di parole. Per "dharma" = «legge morale, religione» è stata inoltre utilizzata la maiuscola («Legge»). N. 8. Il M.S. manca delle ultime dodici sillabe del secondo emistichio, per le quali viene seguita la ricostruzione di Vogel (First Canto, p. 271): "padape[bhyah pushpany akale vinipatitani"]. Per il senso, v. ibid. p. 272.

N. 9. Kamadeva, che col suo arco e le sue frecce ricorda l'Eros della mitologia classica, viene dai buddhisti assimilato a Mara, dio della morte e principe di questo mondo, grande avversario del Buddha: confronta canto 13, nota 1.

N. 10. Altre fonti abituali di riferimenti a fatti e personaggi della tradizione sono gli argomenti e gli esempi che Ashvaghosha mette in bocca ai protagonisti del "kavya", dove costituiscono spesso l'appoggio storicomorale alla dimostrazione di una data tesi; per essi vale quanto si è già detto alla nota 3, shlo. 10. Di questo fenomeno le strofe 41-45 sono paradigmatiche. N. 11. La facoltà di ritirarsi in luoghi solitari per praticare ascesi e contemplazione era solitamente riservata all'anziano che avesse già adempiuto ai propri obblighi familiari e sociali. L'apprensione di Shuddhodana per le future scelte del figlio è motivata dalla necessità di garantire la successione dinastica e la discendenza maschile diretta, senza la quale non potevano compiersi i riti funebri (v. 1°, 64) necessari a garantire agli

avi una lunga permanenza in paradiso. N. 12. Si è conservata la lettura di A, "brahmavidbrahmavidam"; confronta Vogel, First Canto, p.p. 275-276. L'Assoluto, sansc. "brahman", veniva ritenuto il principio ultimo di tutte le cose. N. 13. "Dharmena suksmena", tradotto da Johnston «subtile Law», è la lezione che si ricava dal tibetano e dal seguente confronto col "Saundarananda" (ed. Johnston, London, 1928; abbrev. S.N.), l'altro "mahakavya" di Ashvaghosha (v. p.p. 227-228):

"prajah paramadharmajnah suksmam dharmam avivasat / darsanac caiva dharmasya kale svargam avivasat // (S.N., II, 37)

«[Shuddhodana] conoscitore della Legge suprema offriva ai sudditi la legge minore, e coll'esperienza della legge li faceva a tempo debito dimorare in paradiso». La resa di "suksma" con «minore» trova a nostro avviso la sua giustificazione nella contrapposizione tra "paramadharma" e "suksma dharma" in questo passo: il primo termine denota senz'altro un principio assoluto, il secondo, presumibilmente, le sue estrinsecazioni pratiche nella vita quotidiana, la morale spicciola da osservarsi soprattutto nell'ambito dell'"artha". N. 14. L'accostamento nel testo di parole foneticamente non identiche come "shakya" e "shakra" (Indra), ma disposte secondo gli accorgimenti che caratterizzano lo "yamaka", indica una probabile pronuncia dei suoni sanscriti secondo il loro comune esito pracrito "°sakka". Il fenomeno in Ashvaghosha è riscontrabile più volte (v. B.C.-2, p.p. 9091 romani) e si può in parte assimilarlo all'odierna pronuncia «scolastica» del latino classico.

N. 15. Il testo riporta qui solo alcuni dei segni ("lakshana") che caratterizzano il corpo di un Buddha o quello di un monarca universale ("cakravartin"), ma si tratta dei principali e dei più significativi; il loro numero è fissato dalla tradizione in 32 segni maggiori e 80 segni minori.

N. 16. Bisogna concordare con Vogel sulla necessità di mantenere "supto 'pi putro", come dal manoscritto sanscrito e dalla versione

tibetana; la congettura Johnston putre introduce delle complicazioni inutili e obbliga inoltre a dare a "supto" il senso meno comune di «addormentato nel sonno della morte».

N. 17. La strofa tocca alcuni punti dottrinali: «sete» ("trishna"), ad esempio, è il termine abituale per indicare la concupiscenza, ma Ashvaghosha si compiace di farne un "double entendre" (sansc. "shlesa"). Sapienza ("prajna"), disciplina ("shila") e concentrazione ("samadhi") sono le tre divisioni dell'ottuplice sentiero che porta alla soppressione della sofferenza: sotto "prajna" vengono riportate le rettitudini di comprensione, pensiero, parola; sotto "shila" quelle di azione, modo di vivere, impegno; sotto "samadhi" infine si fanno rientrare la retta consapevolezza e la retta contemplazione. Il "cakravaka" è una specie di anatra selvatica ("Anas Casarca") che svolge un ruolo importante nelle immagini poetiche del "kavya" soprattutto come simbolo dell'amore: confronta ad es. 4°, 50; 13°, 13. N. 18. Vedasi oltre (in "Il Buddhacarita e il suo autore"), circa la presenza in Ashvaghosha della metafora, un tipo di figura retorica che ha dei precedenti sia nella letteratura canonica sia nel "Ramayana"; nella fattispecie si hanno (shlo. 70-71, 74-75) degli esempi di «metafora totale» ("sakalarupaka") in

cui tutti gli elementi dell'immagine evocante hanno un corrispondente nell'immagine evocata; confronta A. K. Warder, "Indian Kavya Literature" (abbrev. I.K.L.), Delhi, 1972-..., vol. 2°, paragrafo 754.

N. 19. Senza l'insegnamento specifico del Buddha sull'impermanenza, l'origine del dolore eccetera, non basta la sola acquisizione delle meditazioni ("dhyana") per raggiungere il Nirvana: questa può portare solamente alla rinascita per un tempo lunghissimo (v. 12°, 48 segg.) in uno dei mondi paradisiaci. Secondo la tradizione, meglio spiegata in "Jataka" 1°, 54-55, Asita prevedeva di essere destinato a uno dei mondi incorporei dove, essendo privo di organi di senso, non avrebbe avuto la possibilità di udire la predicazione della Legge. N. 20. Leggasi secondo il M.S. "saramattam" nel quarto "pada"; per la traduzione si sono seguiti i suggerimenti di Vogel, First Canto, p. 284.

N. 21. La correzione di "aryena margena" in "arshena margena" operata da Johnston appare arbitraria; si è conservata la lezione originale

(Vogel, ibid.).

N. 22. Confronta "Il Buddhacarita e il suo autore" e inoltre gli "shloka" 2°, 52; 11°, 16; 13°, 4.

NOTE AL CANTO 2.

N. 1. Il testo di 2°, 1-35 corrisponde ai fogli 7 e 8 del M.S., andati perduti successivamente alla recensione di Amritananda (vedasi in "Il Buddhacarita e il suo autore"). Per questa parte rimangono quindi come unica fonte le copie imperfette dalle quali E. B. Cowell già trasse la "editio

prima" del "Buddhacarita" ("The Buddhakarita of Asvaghosha", Oxford, 1893); è pertanto preferibile adottare senz'altro il testo proposto da Johnston. Unica eccezione in questo senso è la lezione "[vi]bhushitair" ricavata dal tibetano, alla quale è preferibile l'originale "abhushitair", che sottolinea il contrasto tra cavalli addomesticati e cavalli bradi nel primo e nel secondo "pada". N. 2. Passione o amore ("kama"), benessere materiale ("artha") e "dharma" costituiscono una scala di valori in cui "dharma" occupa il posto più elevato. La quarta proposizione si può forse interpretare in senso generico, ma il suo significato più preciso è probabilmente quello sacrificale (come aveva intuito Cowell: «none injured living beings for the sake of religious duty»), secondo un concetto ribadito anche altrove (2°, 39, 49; 11°, 64 segg.): la necessità di osservare la non violenza nelle pratiche rituali tradizionali. E infatti la religione vedica, che prevedeva diversi tipi di sacrificio cruento, viene definita la religione della "himsa" o della violenza. Confronta C. Della Casa, "Ahimsa: significato e ambito originari della non violenza", «Ind.T.», 3°-4°, 1975-76, p.p. 192-194. N. 3. La strofe è corrotta e forse spuria; nella tradizione mi sono scostato da Johnston intendendo "kshema" come attributo di "subhiksha" (aggettivo sostantivato neutro).

N. 4. Sarvarthasiddha «Colui che ha realizzato ogni scopo» o Siddhartha, pali Siddhattha, è il nome personale del futuro Buddha; nel "Buddhacarita" compare solo la prima forma del nome. 5. Ashvaghosha indica con "pratipattikarman" una cerimonia di chiusura dell'infanzia, compiuta la quale iniziava il periodo di istruzione nei Veda; si tratta presumibilmente di quella che altri testi chiamano

"upanayana", l'iniziazione riservata alle prime tre caste che aveva luogo, per gli kshatriya, a sei oppure a undici anni; confronta "Manavadharmashastra" (ed. Jolly, London, 1887), 2°, 36-37.

N. 6. Yashodhara significa «Colei che mantiene la fama»; il bisticcio con "yasovishala" qui, con "carupayodhara" e "svayashodhara" in 6°, 46, e con "yashodharmabhrit" in 6°, 34, è di prammatica e fa sì che lo "yamaka" assuma in questi casi un valore quasi formulare. N. 7. Non è chiaro se Ashvaghosha consideri Sanatkumara figlio di Brahma, come fa la tradizione in genere, ovvero figlio di Indra, come parrebbe da 5°, 27. In ogni modo il riferimento qui non è casuale: Sanatkumara, nella mitologia puranica, è uno di cinque divinità, generate dalla mente di Brahma, che si votarono a castità perpetua in cambio di un'eterna giovinezza. Il simultaneo confronto del futuro Buddha con Sanatkumara e con Indra, dio noto per le sue inclinazioni amorose, è volutamente antitetico e allude a quanto viene esplicitamente affermato alla fine del canto (shlo. 56), cioè che le esperienze coniugali di Gautama Siddhartha non influirono sulla sua purezza spirituale.

N. 8. Nella similitudine il "vimana", o palazzo degli dèi, è sceso in terra, perché si è innamorato di essa.

"Sukhashraya" nel terzo "pada" si può leggere in vari modi: «connesso col piacere» e quindi «piacevole»; «rifugio di piacere», e infine anche «piacevole dimora» con "sukha" inteso come aggettivo. N. 9. Nei paradisi sensuali, a cui si accede mediante la mortificazione (canto 7) e le buone opere, il beato si trova circondato dai piaceri e ottiene l'amore delle Apsaras: v. 14°, 35 segg. La natura inebriante di tale condizione rende il beato insensibile al carattere

impermanente di essa di modo che egli non riesce a privarsene volontariamente.

N. 10. L'uso di verbi composti di radice "ram" e di radice "bhaj" suggerisce un significato secondario «provar piacere», «godere», di cui si è tenuto conto nella scelta dei termini per la traduzione. N. 11. "Papau" è usato paranomasticamente, come perfetto di radice "pa" «bere» e di radice "pa" «proteggere, preservare». N. 12. L'ipotesi avanzata da Speyer (v. C. Formichi, "Agvaghosa poeta del Buddhismo", Bari, 1912, p. 317) secondo cui "karyavat" significherebbe «attore in giudizio» e "vyavahara" «pratica della giustizia», è in parte insoddisfacente: il punto focale del secondo emistichio è il rifiuto di ciò che, anche se sancito dalla tradizione, è contrario al "dharma" in sé, onde il richiamo all'illiceità del sacrificio. Il testo del M.S. va rispettato, tutt'al più accettando la correzione "°shuddham" per "°labdham" nel terzo "pada": "shivam siseve vyavaharashuddham yajnam hi mene na tatha vathavat //". N. 13. L'indovinello, di cui si trova un parallelo in Mabh. 5°, 33, 43, è di difficile interpretazione. Mancando dei riferimenti chiave, alcuni elementi sono costretti a rimanere oscuri. Notiamo in particolare che Formichi e Johnston concordano nel vedere nell'uno il re stesso, nei secondi sette i vizi, nel primo gruppo di tre il "kama", l'"artha" e il "dharma". Sugli altri punti non v'è accordo e le possibilità sono molteplici.

N. 14. Secondo il mito puranico, nemici di Rahu, il demone che causa le eclissi, sono il sole e la luna: Rahula viene infatti paragonato alla luna in 9°, 28. Anche Vishnu, tuttavia, è detto nemico di Rahu: sempre nello stesso mito egli lo priva della coda e delle braccia per aver cercato di

impadronirsi illecitamente dell'ambrosia (v. Mani Vettam, "Puranic Encyclopaedia", Delhi, 1975, p.p. 171-172). E' possibile che Ashvaghosha tenesse presente anche questo secondo aspetto e abbia voluto etimologizzare Rahula in "Rahu + la" = «colui che fa a pezzi Rahu»: Wilson infatti ha rilevato un lemma "la" = «cutting», nel M.S. sanscrito del lessico "Shabdaratnavali"; vi sono però anche altre ipotesi di derivazione, confronta B.C.-2, p. 29. N. 15. Le biografie dei Bodhisattva («Coloro la cui essenza è l'Illuminazione»), i futuri Buddha divenuti in seguito i Buddha delle epoche passate, sono ricalcate su quelle del Buddha storico per quanto riguarda le trenta tappe fondamentali della loro ultima esistenza terrena; confronta Lamotte, "Histoire du Bouddhisme indien", vol. 1° (abbrev. Histoire), Louvain, 1958, p.p. 732-733.

NOTE AL CANTO 3.

N. 1. Gobbi, nani e montanari Kirata vengono abitualmente menzionati come attendenti del gineceo a partire dall'"Arthashastra" di Kautilya; confronta R. Shama Sastri, "The Arthashastra of Kautilya", Mysore, 1909, p. 42; B.C.-2, p. 34.

N. 2. Il frammento di M.S. centrasiatco edito da Weller («ASAW», 1953, vol. 46°, p.p. 16-18; v. oltre in "Il Buddhacarita e il suo autore") permette di ricostruire la lezione più probabile: "hriya pragalbhani viguhamana rahah prarishtani vibhushanani"; la nota di Johnston in B.C.-2 p. 35 n. 17 causa qualche incertezza sulla preferibilità di "prarishtani" a "prayuktani", ma la maggiore antichità del

manoscritto Weller pesa in favore della prima ipotesi. N. 3. Il M.S. Weller conferma l'emendamento già proposto da Kern, "vatapanaih" per (A) "vatayanaih".

N. 4. Leggasi "urdhvammukhash" nel terzo "pada" (Weller, ibid., p. 14); la strofe 21 di A, già sospetta per la ripetizione di idee e parole dallo "shloka" 19, manca nel M.S. centrasiatico ed è quindi da ritenersi sicuramente spuria. Nell'eliminarla si è ritenuto opportuno conservare comunque la numerazione dell'edizione critica.

N. 5. La "lectio difficilior" è ancora quella di Weller: "shanair ivocuh" contro a "shanair avocan" in A.

N. 6. Il M.S. centrasiatico conferma l'ipotesi "prayantam" già avanzata da Johnston in base al testo tibetano.

N. 7. Sansc. "shabdadibhir", «a cominciare dai suoni», ma "shabda" significa anche «parola», onde l'alternativa «a partire dalle parole [amoroze]».

N. 8. Leggasi secondo A "samvegadoshan"; i dubbi di Johnston (B.C.-2, p. 41) a riguardo appaiono infondati se i «danni del turbamento» vengono riferiti al re e non al Bodhisattva. N. 9. Il testo del secondo "pada" è mutilo di due sillabe in A; l'integrazione "priyapriyais" proposta dal Johnston è stata interpretata come sostantivo, dando al primo "priya" la sfumatura «suo» a volte presente nel Veda (confronta P.W. s.v.); confronta l'uso di "philos" in Omero.

N. 10. L'ultima strofe stona con la conclusione naturale del canto (shlo. 64), ed è probabilmente da ritenersi un'interpolazione antica: si noti infatti come il paragone dell'asceta novizio non tenga conto dello sviluppo ulteriore della vicenda (canto 4), in cui il contegno del futuro Buddha rimane sempre imperturbabile; inoltre, questo "shloka" è

assente dalla traduzione cinese, che precede quella tibetana di qualche secolo.

NOTE AL CANTO 4.

N. 1. La tradizione fissa in sessantaquattro il numero delle tecniche ("kala") in cui la cortigiana doveva dimostrare la propria perizia; tra queste erano comprese, oltre alle arti erotiche, anche nozioni più o meno vaste di carattere artistico o erudito. Confronta "Kamasutra",

1°, 3, 17 e L. Sternbach, "Texts on Courtezans in Classical Sanskrit", Hoshiarpur, 1953, p.p. 46 segg.

N. 2. L'atto di colpire l'amante col piede indica il favore e la disponibilità della ragazza: v. "Dhurtavitasamvada", strofe 39 e "Padataditaka", p. 103 (testo), p.p. 151-2 (traduzione) e passim in M. Ghosh, "Glimpses of Sexual Life in NandaMaurya India", Calcutta, 1975.

N. 3. L'autenticità della strofe è messa in dubbio dall'incoerenza sintattica, per cui diventa necessario sottintendere lo stesso verbo reggente della frase precedente per dare al primo emistichio un senso soddisfacente. Johnston cerca di analizzare "bhikshu" (= «desirous of intercourse») come forma desiderativa dalla radice "bhaj", ma che tale fosse l'intento dell'autore è perlomeno dubbio (confronta B. Bhattacharya, "Ashvaghosha, a Critical Study", Santiniketan, 1976, p. 210), tanto che ho preferito ripiegare sull'abituale significato di «asceta mendicante». Lo "shloka" manca dalla redazione cinese e l'episodio è ignoto alla tradizione; la ripetizione del concetto appena espresso costituisce inoltre un difetto stilistico che Ashvaghosha

avrebbe probabilmente evitato. N. 4. Leggo "vaibhraje" per A "vibhraje", secondo l'ipotesi di Kern; confronta B.C.-1, p. 33.

N. 5. Sansc. "iha bhaktirn kuru"; ma "bhakti" si può intendere anche «devozione, atto di devozione», onde l'allusione «compi qui (intendi: «su di me», v. shlo. 42 per un'analogia) l'atto di devozione!». La strofe si riferisce all'uso di segnarsi il corpo con delle linee di pittura prima dell'amplesso.

N. 6. Il "double entendre" emerge dividendo "samapnotu", propriamente terza persona singolare imperativa di "sam" + radice "ap" = «concludere, terminare», in "sa ma apnotu" = «mi prenda».

N. 7. Il fiore del mango è tradizionalmente ritenuto sacro a Kamadeva, onde il carattere apparentemente innocuo dell'indovinello; in realtà però, la domanda nasconde l'offerta di sé della fanciulla, che sembra accennare allusivamente al «fiore» delle proprie grazie.

N. 8. Il paragone tra la mano e il bocciolo o il fiore è assai comune nella poesia "kavya". La verosimiglianza dell'immagine è accresciuta dall'abitudine delle donne di tingersi non solo le unghie, ma anche l'ultima falange delle dita e il palmo.

N. 9. Si è conservata la lettura originale "cintayatash cittam" dove Johnston e la versione tibetana danno "cintayato 'cintyam". La prima è indubbiamente "lectio difficilior".

N. 10. Leggasi con A "na jaharsha na sismiye" (Johnston "na jaharsha na vivyathe" dal tibetano); è bene intendere la radice "smi" nell'accezione meno comune di «arrossire», piuttosto che nel senso abituale di «sorridere, essere

presuntuoso», sempre che non vi sia un deliberato ricorso a entrambi i significati.

N. 11. La traduzione segue la lezione "paranmukham" di A; Johnston emenda in "paranmukhah" in base al testo cinese; il tibetano è incerto.

NOTE AL CANTO 5.

N. 1. Difficile risulta l'interpretazione di "ketum iva drumabjaketuh". Secondo un suggerimento di Johnston, "drumabjaketuh" «colui il cui aspetto è quello di [Agni] che nasce dal legno o dall'acqua, (il dio Agni, il fuoco, nasce, secondo il "RigVeda", nel legno combustibile, nell'acqua delle nubi sotto forma di fulmine, oppure in cielo). Se tale ipotesi è esatta (va notato però che lo stesso Johnston preferisce alla fine una soluzione completamente diversa), si può dare a "ketum" il senso di «cometa, meteora», sufficientemente ben attestato; la similitudine va intesa anche in riferimento al chiarore caratteristico emanato dalle membra del Buddha, onde l'immagine della cometa sormontata dal nucleo luminoso. N. 2. Vedasi 12°, 48 segg. per una descrizione particolareggiata dei diversi "dhyana", livelli di meditazione o stati di transe progressivi mediante i quali l'adepto si purifica dai fenomeni mentali soggettivi; essi sono puri, o sopramondani ("anasrava"), solo se praticati dal Bodhisattva o dagli Arhat, i Santi buddhisti, mentre rimangono imperfetti quando vengono conseguiti da chi è estraneo alla Legge. N. 3. Forza, giovinezza e vitalità vengono inevitabilmente distrutte da malattia, vecchiaia e morte rispettivamente. L'aver preso coscienza di ciò libera il

futuro Buddha dall'«ebbrezza» ("mada"), una sorta di "ybris" che nasce dalla fallace credenza in un ego sostanziale e permanente e porta l'uomo a fondare la propria vita su dei presupposti illusori e destinati a venir meno.

N. 4. Sia pure con qualche incertezza, si è ritenuta la lettura di A m"pravivikshuh param ashvam aruroha" contro al "puram" ("lectio facilior") proposto da Johnston in base al testo tibetano, né si spiegherebbe altrimenti la particella avversativa "tu" nel secondo emistichio. "Param" va inteso come avverbio usato assolutamente, non come aggettivo da riferire ad "ashvam".

N. 5. Il paragone non è tra i più fluidi; le api sono il flauto, le ninfee le mani, i declivi i seni, e la schiuma ricorda la veste.

N. 6. Nella similitudine, l'anatra che si posa con le zampe sul loto rappresenta gli orecchini, mentre il loto è il viso stesso; anche in questo caso il rapporto tra immagine evocante e immagine evocata non è immediato.

7. L'assenza di "na" dopo "apara" è indubbiamente dovuto a una svista tipografica; confronta la traduzione Johnston e la recensione di Edgerton, «JAOS», 1937, 57°, p. 425.

N. 8. Nel secondo "pada" si è seguito il M.S. sanscrito ("nibhritam hrasvatanujaprishtakarnam") con il quale è concorde anche il testo tibetano. Johnston introduce degli emendamenti forse non ingiustificati ma di difficile valutazione.

N. 9. Il M.S. ha "vikajapankajayalakshah"; la versione tibetana parrebbe indicare una lettura "vikata°", mentre da quella cinese si ricostruisce un aggettivo "vimala°", rispettivamente traducibili «grande» e «senza macchia» con riferimento al loto. "Vikaja°" ha quindi l'aria di essere la

lettura originale, alterata in seguito dai traduttori in quanto incomprensibile. La parola è in effetti ignota ai lessici, ma esiste un aggettivo "kaja" «nato/cresciuto nell'acqua» di cui "vikaja" potrebbe essere la negazione; ritengo che il termine indichi una certa specie di ninfea, o una ninfea in un particolare momento del suo sviluppo; l'associazione del fiore agli occhi allungati del Bodhisattva suggerisce il bocciolo ancor chiuso, quando fuoriesce dall'acqua col calice rivolto verso il basso. N. 10. La traduzione è incerta; Johnston vedrebbe in "arunaparushataram antariksham" una specie di «accusativo assoluto di tempo impiegato» (B.C.-2, p. 80), il che non pare del tutto spiegabile. L'interpretazione di moto a luogo data sopra si giustifica dal fatto che il futuro Buddha si diresse, secondo la tradizione, verso Anupiya, città situata a est di Kapilavastu, e quindi incontro al sole nascente; confronta "Encyclopaedia of Buddhism" (abbrev. Encycl. Buddh.), Colombo, Ceylon, 1961-..., s.v.v. "Anoma, Anupiya".

NOTE AL CANTO 6.

N. 1. Leggasi "drishyate mayi bhavo yah phalebhyo 'pi paranmukhah" nel secondo emistichio, come lettura più vicina ad A.

N. 2. "Svata" significa evidentemente «famiglia» nel contesto; il senso va ricavato da "sva" usato come sostantivo maschile nell'accezione di «parente», onde il derivato in "-ta" «l'essere parente».

N. 3. Si è riferito "iti" a "svajanad"; come viene spiegato poi (shlo. 44-49), la parentela è un fatto occasionale se vista

nell'ottica di un'infinita serie di trasmigrazioni: «Per gli esseri attratti nel "samsara" dal proprio "karman", chi è l'estraneo; o chi il parente? Le persone provano affetto per illusione» (S.N., 15°, 31).

N. 4. Allude sia all'esilio di Rama nella foresta sia a quello dei tre capostipiti del clan degli Shakya, cacciati dal padre per volontà della matrigna: v. "Dighanikaya", 3°, 1, 16, e S.N., canto 1.

N. 5. Il congedo di Rama dal suo auriga Sumantra ("Ram.", "Ayodhyakanda", 51°, costituisce la fonte letteraria più diretta di questo canto, ma la trattazione data da Ashvaghosha all'episodio di Chandaka tiene conto anche di una preesistente tradizione buddhista. Per i rapporti tra "Buddhacarita" e "Ramayana" di Valmiki, v. oltre, "Il Buddhacarita e il suo autore".

N. 6. Leggasi "jaramrtyukshayam" come dal M.S. sanscrito e dal testo tibetano; l'edizione critica ha "janma°" secondo il testo cinese, ma confronta anche 6°, 15 dove "jaraimarana" è l'unica lezione possibile.

N. 7. Secondo la tradizione, Kanthaka ottiene come premio di rinascere come "deva" nel paradiso dei trentatré dèi.

N. 8. Le metafore richiamano indirettamente le altre rinunce fatte dal Bodhisattva: il rifiuto dello stato coniugale e della regalità.

N. 9. Gli animali selvatici sono avvezzi alla vista degli asceti e non li temono; il cacciatore indossa la veste tradizionale degli eremiti per poterli trarre in inganno.

N. 10. "Avasah" nel quarto "pada" è errore tipografico per "avashah"; confronta la stessa strofe nell'edizione Cowell.

NOTE AL CANTO 7.

N. 1. Ritorna implicitamente il secondo senso di "sarvairthasiddha"; confronta 2°, 17 e nota.

N. 2. I "cakradhara" «reggitori di ruota», sono stati oggetto di studio da parte di Johnston, che volle vedere nel termine il nome dei seguaci di Vishnu marchiati dal disco ("cakra") del dio. Tuttavia, nella seconda "katha" del quarto libro del "Pancatantra" (quarto quinto secolo con aggiunte posteriori), viene denominato come "cakradhara" un personaggio costretto a portare - come punizione divina per la sua avidità - una ruota semovente sul capo che gli procura delle orribili lacerazioni. Lo stesso tema, con varianti, compare in un'altra novella nel "Kathasaritsagara" (libro 9, cap. 56, racconto 75 b). Non sembra dunque fuori luogo affermare che si trattasse di un "topos" familiare, verosimilmente derivato da pratiche ascetiche realmente esistite e consistenti appunto nel reggere per lunghi periodi di tempo delle pesanti ruote. Meno chiaro risulta invece il riferimento ai gioghi ("yuga") tenuti in mano dagli asceti; partendo da uno spunto della traduzione cinese (resa da Johnston: «facendo in modo che i pesi portati sulle loro spalle fossero tenuti dalle mani», B.C.-2, p. 93), si può forse vedere nel «giogo» un'immagine figurata per la ruota stessa, che doveva essere mantenuta in equilibrio dalle mani mentre stava appoggiata sulle spalle.

N. 3. Sono i cosiddetti "mukhenadayin", i quali, oltre ad accontentarsi di una dieta di vegetali crudi, si cibavano direttamente colla bocca come gli animali: v. H. Chakraborti, "Asceticism in Ancient India", Calcutta, 1973, p. 68.

N. 4. Si lasciano cioè ricoprire dalle formiche, rimanendo nella più assoluta immobilità: confronta la leggenda eziologica sorta intorno al nome di Valmiki, autore del "Ramayana", secondo la quale egli, assorto nella meditazione profonda, si sarebbe lasciato coprire da formiche ("valmi", da cui valmika «formicaio») senza avvedersene.

N. 5. Sansc. "kurmollikhitaih" con riferimento al corpo grinzoso di chi sta a lungo immerso nell'acqua; la traduzione «graffiato dalle tartarughe» adottata dagli altri autori è giustificata dal punto di vista grammaticale, meno

forse dal lato semantico. N. 6. Il testo è corrotto e non si può ricavare un senso compiuto nemmeno coll'aiuto delle versioni cinese e tibetana; leggo quindi "sarvam parikshipya tapash ca matva" al terzo "pad ", alla lettera:

«avendo abbracciato ogni cosa e compreso l'ascesi»; ma si tratta in ogni modo di una traduzione arrischiata.

N. 7. Il sud era considerato infausto perché dominio di Yama, dio della morte; ma il futuro Buddha si dirigerà proprio verso sud, rompendo ancora una volta con la tradizione.

N. 8. Sansc. "bhinnah pravrittya hi nivrittidharmah"; la visione tradizionale indiana identifica "pravritti" «esistenza attiva» con i primi due stadi ("ashrama") della vita, quello di studente e quello di padre di famiglia, e "nivritti" «ritiro, inazione» con lo stato di eremita e quello di asceta itinerante (Chakraborti, op. cit., p. 18); per estensione, si può considerare "pravritti" anche la rinascita in un mondo paradisiaco.

N. 9. Sansc. "sattva", una delle tre qualità ("guna") che, secondo la filosofia Samkhya, sono la causa, nel loro

reciproco avvicinarsi, della molteplicità dell'essere. Mentre il Samkhya classico vede la Liberazione come completo affrancamento dall'azione dei tre "guna", nel Samkhya primitivo esposto da Ashvaghosha (confronta in particolare la confutazione nel canto 26, testo tibetano) la salvezza dell'uomo si attua perfezionando in sé il "sattva" a scapito degli altri due "guna" ("rajas" «passionalità», e "tamas" «ottenebramento, ignoranza»), ritenuti sostanzialmente negativi.

N. 10. Le verità sostanziali o categorie ("tattva") fanno anch'esse parte della filosofia Samkhya di Arada: confronta 12°, 18-20. Nel terzo "pada" si è seguito il M.S. sanscrito "matis tavaisha"; Johnston pone delle obiezioni a "tava" e all'uso della seconda persona dopo la terza persona onorifica nel primo emistichio, ma la sua osservazione è contraddetta dalla strofe 57 in cui l'eremita si rivolge al Bodhisattva sia con "bhavatas" («di Sua Signoria», con la terza persona di rispetto omessa solitamente in questa traduzione) sia con la seconda persona "prapsyasi"; lo stesso si verifica in 11°, 2.

NOTE AL CANTO 8.

N. 1. Si sono preferite le lezioni tradizionali: "patad vijahruh salilam na netrajam" (ed. critica "patad dhi jahruh") nel terzo "pada", e "phalartham atmanah" (contro a "phalottham") nel quarto. Nella traduzione, si è riferita la negazione "na" al solo "netrajam", alla lettera: «mandavan fuori un fiotto cadente, non pianto». Per "vi" + radice "hr" =

«to shed», confronta A. Sharpé, "Kalidasa Lexicon", volume 1, Brugge, 1954-64, part 1, p.p. 53, 56, 85, nelle espressioni

"baspam viharati / visrjati" contenute nelle indicazioni sceniche della "Shakuntala".

La lezione "phalottham" comporta una traduzione diversa (Johnston: «essi... incolpavano lo stato mentale che sorge dal frutto del Sé»); la difficoltà sta nell'attribuire ai cittadini dei sentimenti che vengano da essi stessi giustificati ricorrendo a un'impacciata spiegazione filosofica di impostazione buddhista (B.C.-2, p. 106), per cui si è optato per la lettura di A.

N. 2. La frase è solo un pretesto per elogiare il seno sodo delle fanciulle.

N. 3. "Sahadharmacarini" è ripetuto due volte, nel primo emistichio nel senso generico di «moglie legittima», nel secondo in quello più pregnante di «coadiuvante nel compimento del "dharma"»; alle donne era consentito praticare l'ascesi assieme ai mariti purché marito e moglie vivessero in castità.

N. 4. Yashodhara si dichiara cioè disposta a praticare l'ascesi pur di rinascere in paradiso assieme al marito, ma vuole sincerarsi che egli non l'abbia lasciata per amore delle Apsaras.

N. 5. Intenzionalmente ambigua è l'espressione "anathavac chrirahite"; "anathavat" si può dividere "anathavat" «non da sovrano» oppure "anathavat" «come chi è povero»; la doppia accezione di "shri", «maestà» e «prosperità materiale» non presenta problemi particolari; confronta B.C.-2, p. 119.

NOTE AL CANTO 9.

N. 1. Nome di uno degli alberi favolosi del paradiso di Indra. N. 2. Mancano due sillabe nel secondo emistichio, ma la strofe, nonostante l'aspetto ellittico, è indubbiamente autentica. N. 3. Allude al fatto che la regina sta morendo di dolore: Agastya era il nume tutelare dell'India meridionale, e il sud è tradizionalmente associato al culto dei morti.

N. 4. Si è conservata la lezione "rajyad mita" (il "samdhi" più corretto sarebbe "rajyan mita" con assimilazione completa) di A, contro al congetturale "rajyangita" dell'edizione critica; leggasi inoltre "vanibhrtendriyatvad" per "va ni°". N. 5. Le opinioni filosoficoreligiose espresse nelle strofe 55-67, dal sapore lontanamente presocratico, sono di difficile collocazione, trattandosi di scuole di cui si hanno per lo più solo notizie indirette. Simili elenchi delle dottrine prevalenti del tempo si hanno anche altrove, ad esempio nella "Shvetashvatara Upanishad" (1°, 2) in ambiente brahmanico, e più estesamente nel "Brahmajala Sutta" (1°, 2, passim) in ambito buddhista; esse dimostrano quanto fosse viva e varia, fin da tempi piuttosto antichi, la discussione filosofica e ontologica.

Il discorso del ministro di Shuddhodana è logicamente riferito al tempo del Buddha, ma è del tutto plausibile che le scuole a cui accenna fossero ancora ben vitali (nel caso del Samkhya siamo addirittura in una fase arcaica di sviluppo) nel primo secolo d.C.; in particolare si allude a:

- una forma di materialismo o naturalismo allo shlo. 57;
- il meccanicismo Svabhavavada, di cui si sa molto poco, agli shlo. 58-62;
- il teismo (Ishvaravada), shlo. 63;

- il Samkhya, shlo. 64; il secondo emistichio sembrerebbe contenere anche un'implicita refutazione di tale sistema, poiché la genesi del mondo «senza sforzo» ("ayatnad") appare contraddittoria con lo sforzo ("yatna") necessario alla Liberazione;

- il Brahmanesimo ortodosso (shlo. 65-67), punto d'arrivo del discorso; in questo caso si tratta di posizioni ben note (confronta ad esempio "Manavadharmashastra", 6°, 37), volte a screditare la speculazione e le filosofie non ligie all'ordine sociale vigente. Confronta a riguardo i riferimenti bibliografici riportati in: B. Barua, "A History of PreBuddhistic Indian Philosophy", Delhi, 1921, in particolare a p.p. 197-198.

NOTE AL CANTO 10.

N. 1. Le fonti termali ("tapoda") di Rajagriha esistono ancora nei pressi del villaggio di Rajgir nel Bihar; esse sono citate anche nelle fonti pali.

Il primo emistichio "shailaih suguptam ca vibhushitam ca dhritam ca putam ca shivais tapodaih" racchiude un secondo senso da applicarsi al secondo emistichio. Tale procedimento stilistico, di cui Ashvaghosha si serve anche altrove, lascia all'abilità del lettore l'individuazione delle alternative semantiche necessarie alla completa intelligenza della similitudine, nella fattispecie "shaila" come derivato di "shila" «condotta morale», e "tapoda" come «fonte d'ascesi, asceta».

N. 2. Si fa riferimento a Shiva che, appropriatamente, è il dio degli asceti; il toro Nandin è il veicolo di Shiva e compare anche nel suo stendardo.

N. 3. La stirpe di Ikshvaku, da cui si vantavano di discendere gli Shakya, traeva le sue origini dal dio solare Surya.

N. 4. Cioè il cielo, la terra e le «regioni inferiori» secondo la cosmologia tradizionale.

NOTE AL CANTO 11.

N. 1. Si accetta la congettura di Bohtlingk "bhavato 'bhidhanam", come più vicina ad A e alla traduzione cinese; confronta B.C.-1, p. 115. Il secondo emistichio va meglio inteso se separato dal primo, con "enjambement" tra il terzo e il quarto piede.

N. 2. La tradizione indiana divide il mondo in quattro o in sette continenti ("dvipa"), secondo una geografia più mitica che reale.

N. 3. Si allude forse alle fosse di combustibile animale usate per cucinare, che mantengono a stento la combustione.

N. 4. Gli "shloka" 31-32 riportano alcuni esempi paradigmatici dei quattro vizi capitali connessi col "kama": per i Kuru, il gioco (confronta la famosa partita a dadi nel secondo libro del "Mahabharata"); per i Vrishni e gli Andhaka, il bere (Mabh., libro 16); per i Mekhala e i Dandaka probabilmente la passione per la caccia; per Sunda e Upasunda l'amore e la gelosia per la ninfa Tilottama.

N. 5. La letteratura sanscrita cita alcuni casi del potere ipnotico esercitato da musica e canto su tali animali; confronta ad esempio "Kathasaritsagara", libro 12, cap. 90, novella 163g; "Kadambari" (ed. P.V. Kane, Bombay, 1921), paragrafo 130.

N. 6. Frase di difficile soluzione; si ripete nove volte l'imperativo di radice "av", evidentemente con significati diversi, alcuni dei quali attestati unicamente nei lessici.

N. 7. L'indovinello, che costituisce un particolare tipo di figura retorica, risulta per noi incomprensibile senza le aggiunte in parentesi quadre necessarie per svolgere le metonimie: «Come, nel momento di ciò che è prodotto da ciò che sorge dallo stendardo del nemico del freddo, il brahmano va liberando la forma esteriore, così libera la mente nel momento che è provvisto dell'uccisione del nemico della distruzione del nemico del freddo». Si allude qui, secondo l'interpretazione di Johnston, alla liberazione della mente dagli ostacoli del "tamas" (= «tenebra/ottenebramento»), come presupposto per l'emancipazione dal ciclo delle trasmigrazioni: tale processo viene paragonato all'estinzione del fuoco (Agni, il diofuoco, è considerato un brahmano per la sua funzione di officiante nel sacrificio) da parte della pioggia.

NOTE AL CANTO 12.

N. 1. "Darshana" è anche «l'atto di vedere» qualcuno - in modo particolare un santo o un re - oltre alla «visione filosofica»; il titolo va preso in entrambi i sensi così come "tvaddarshanam" allo shlo. 13.

N. 2. Arada espone nelle strofe successive un duplice metodo per giungere alla Liberazione: conoscitivo (Samkhya) e pratico (Yoga), l'uno essendo il complemento dell'altro nonostante un'impostazione del tutto differente. E' in particolare sulla formulazione della dottrina della salvezza mediante la conoscenza che si ferma la nostra attenzione: essa non va assimilata alla sistematizzazione classica Samkhya di Igvarakrishna (quarto secolo d.C.), che non ammette l'esistenza di un principio divino e aderisce a un nettissimo dualismo metafisico materia/anima individuale. Come ha dimostrato Edgerton ("The meaning of Sankhya and Yoga", «AJPh», vol. 45, 1°; n. 177, p.p. 1-46), il cosiddetto Samkhya primitivo, in particolare quale lo si ritrova nel dodicesimo libro ("Moksadharmā") del "Mahabharata", non va considerato un sistema filosofico, ma solo una via che porta alla salvezza mediante la conoscenza o l'intuizione. Così è anche il Samkhya di Arada: si pone da un lato la materia ("prakriti") e i suoi derivati, dall'altro il Sé che penetra nella materia come principio conoscente ("ksetrajña"): la liberazione si effettua quando lo "ksetrajña" comprende la propria sostanziale estraneità dalla materia, e come Atman (Brahman, Purusottama) riacquista il primitivo stato indifferenziato; l'interesse è tuttavia teleologico, non ontologico.

Si potrebbe discutere inoltre sulla natura del Sé liberato: si tratta di un'anima individuale o di un Assoluto universale simile a quello delle "Upanishad"? Vi sono buoni motivi di pensare che l'"Aradadarshana" tenda verso la seconda soluzione, per lo meno implicitamente: due volte si fa menzione del Brahman (shlo., 42, 65), né si può essere d'accordo con Johnston quando asserisce: «Ashvaghosa...

obviously regards it as an individual, not a universal, soul» (B.C.-2, p. 60 romano). E' stato ormai ampiamente dimostrato come il Samkhya preclassico (di cui, oltre al citato "Moksadharma", va citata come fonte la "Samhita" di Caraka, di data incerta) sia da considerarsi generalmente teista, e non v'è motivo, per quanto sia difficile dare delle cronologie precise, di ritenere che il sistema esposto qui si discosti dalla norma. A tale conclusione, a cui giunge anche Bhattacharya (op. cit., p.p. 17, 18; 406 segg.), porta inoltre una semplice constatazione esteriore: Arada associa al metodo Samkhya una via pratica di autorealizzazione mediante lo Yoga: ma quest'ultimo ha sempre conservato, a quanto mi risulta, l'originaria concezione teistica, e non sarebbe possibile immaginare un insegnamento così palesemente in contraddizione con se stesso da ammettere e nel contempo negare l'esistenza di un Assoluto universale.

N. 3. La materia primaria emana dal non manifestato ("avyakta") all'intelletto ("buddhi") e così via, fino ai cinque elementi (spazio, vento, calore, acqua, terra), anch'essi prodotti ciascuno dal precedente.

N. 4. Il «campo» ("kshetra") è quindi l'area sulla quale l'Atman, infuso nella materia, esercita le sue facoltà cognitive. Esso ha varie definizioni, di cui la più comune sembra essere quella di «corpo»; nel sistema di Caraka si identifica coi "vikara", le modificazioni della "prakriti" di cui allo shlo. 19. In tutto (shlo. 18-20) si hanno 24 sostanze ("tattva") o categorie, + il «conoscitore del campo» e l'Atman liberato.

N. 5. Strofe estremamente difficile da spiegare, se è vero che per Kapila si ha da intendere l'intelletto ("buddhi") e per Prajapati il senso dell'io ("ahamkara"; forse però Prajapati

qui è semplicemente sinonimo di "prakriti", la natura passiva); confronta B.C.-2, p.p. 169-170. Non esiste attualmente una chiave sicura di interpretazione, anche perché i testi filosofici coevi tendono ad applicare termini ed epiteti in modo generico e indiscriminato. E' particolarmente rilevante anche l'ipotesi di Bhattacharya (op. cit., p. 407), il quale legge "pratibuddha" «illuminato, intelligente» nel primo emistichio (l'edizione critica ha "pratibuddhir") e identifica Kapila coll'Atman illuminato, il suo discepolo con lo "ksetrajna", il Sé in quanto capace di intelligenza, altrove indicato col termine "budhyamana" «ciò che diventa illuminato». In ogni modo, dal punto di vista del significato immediato e letterale, Kapila è ricordato come il fondatore del sistema Samkhya e Asuri come suo discepolo, due figure dai contorni indistinti di cui si può affermare poco; non è chiaro come si passi dalla leggenda semistorica a un valore puramente simbolico dei nomi.

N. 6. La psicologia indiana distingue il "manas" «mente» dalla "buddhi" «intelletto»: il primo è l'«organo di senso che presiede all'attività dei sensi e appartiene alla sfera dell'individualità fenomenica» (C. Della Casa, "Upanishad", Torino, 1976, p. 569), mentre la seconda è la facoltà conoscitiva e intellettiva "stricto sensu".

N. 7. Oppure «intelligente e non intelligente»; confronta shlo. 21 e nota.

N. 8. Si allude qui a Varshaganya, uno dei capiscuola del Samkhya. N. 9. Ecco dunque definita la Liberazione come processo cognitivo: l'intima comprensione della differenza che esiste tra "prakriti", natura non illuminata e non evoluta, e "purusha" o Atman, principio e causa dell'evoluzione.

N. 10. Arada descrive qui il metodo Yoga, che si completa poi nella dottrina di Udraka (shlo. 84 e segg.); l'esposizione concorda in sostanza con le fonti pali sull'episodio (v. in particolare "Majjhirnaniya", "sutta" 26 e 36).

L'antichità delle pratiche descritte da Arada è pertanto notevole, ed è del tutto probabile che esse abbiano costituito da sempre un punto di contatto tra Brahmanesimo e Buddismo: è noto infatti come anche quest'ultimo le consideri necessarie, seppure non sufficienti, al raggiungimento del Nirvana.

Si tratta, in sostanza, di una serie di meditazioni progressive ("dhyana"), mediante le quali si giunge a far cessare, ad una ad una, Pagina 66

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt le funzioni mentali a partire da quelle più «istintive»; a ciascun livello corrisponde la rinascita in una particolare sfera divina, corporea ("rupadhatu") per i primi quattro, incorporea ("arupadhatu") per i successivi. Come si è già accennato, nell'"Aradadarshana" la pratica dei "dhyana" costituisce lo strumento pratico per raggiungere l'Emancipazione dal ciclo delle rinascite: nelle parole di Edgerton ("The Meaning of Sankhya and Yoga", p. 39), lo Yoga «in quanto distinto dal Sankhya, il metodo della conoscenza,... significa il metodo attivo, il metodo dello sforzo. Il Sankhya cerca la salvezza mediante la "conoscenza" di qualcosa, lo Yoga con una qualche "azione"».

N. 11. Nella confutazione del futuro Buddha è già sviluppata l'idea di "nairatmya", «assenza di un io», caratteristica del Buddismo fin dai primi tempi, secondo la quale il concetto di un'anima personale o universale permanente è di per sé inconciliabile con la Liberazione;

come si vedrà in seguito (14°, 52 segg.), l'avvicinarsi delle nascite e delle morti è spiegato come una successione meccanica di cause materiali che esclude il permanere di un Sé nelle diverse esistenze. Quello che non è stato ancora definito invece, è il modo di raggiungere la Liberazione, alla ricerca del quale Siddhartha procederà empiricamente ancora per lungo tempo. Gli argomenti addotti per confutare le dottrine Samkhya presentano alcuni punti di interesse; in particolare si distingue la sequenza di ragionamenti alle strofe 77-79, che può essere riassunta nelle seguenti proposizioni: 1. L'io possiede sempre degli attributi (in realtà il pensiero Samkhya primitivo tende a dimostrare proprio l'opposto, cioè che il Brahman supremo è anch'esso, come la materia, non manifestato, e quindi privo di caratteristiche; ma di tale teoria, rilevabile in altri testi preclassici, l'"Aradadarshana" non dice nulla). 2. Attributi e possessore sono legati inscindibilmente (paragone del calore e del fuoco). 3. Non può pertanto esservi una realtà in cui l'anima, possessore del corpo, esista senza il corpo. Per quanto riguarda lo shlo. 79, l'espressione «prima del corpo/degli attributi» è a nostro avviso da intendersi principalmente in rapporto all'anima «in precedenza (e fallacemente) liberata», ed esemplifica quanto si è detto sopra al n. 3. Non si spiega tuttavia come sia possibile che l'io, sia pure per un periodo limitato di tempo, dimori nei paradisi incorporei, se l'avere un corpo è inerente alla sua natura!

N. 12. La strofe manca nel M.S. sanscrito, ma compare nelle versioni cinese e tibetana; Johnston la riporta parzialmente ricostruita nell'edizione critica.

N. 13. Tali condizioni, fattori diversi raggruppati sotto sette differenti denominazioni, vengono fissati in numero di trentasette dalla scolastica. Confronta Encycl. Buddh., s.v. "BodhipakkhiyaDhamma". N. 14. Il "manas" (v. nota 6) più gli altri cinque.

NOTE AL CANTO 13.

N. 1. Per quanto possa apparire singolare l'identificazione di Mara «colui che uccide» con Kamadeva (ma in fondo Thanatos ed Eros sono compresenti anche in altre figure divine, ad esempio in quella di Shiva), essa ha una sua logica se vista in funzione del ruolo di seduttore - e quindi di perpetuatore del Samsara - tenuto dal dio, ed è una naturale conseguenza per il Buddhismo primitivo che, contrariamente al pensiero tradizionale indiano, non riconobbe alcun valore positivo al principio del piacere.

La duplice natura di Mara si trova riflessa anche nel suo "modus operandi" verso il Bodhisattva, un insieme di lusinghe e di tentativi di sopraffazione violenta di fronte ai quali la sua designata vittima ostenta una continua, totale (e per noi quasi irritante) indifferenza. Non pare proprio, dalla lettura del canto, che Ashvaghosha abbia preso troppo sul serio il principe di questo mondo: i suoi sforzi scontatamente inutili, l'aspetto del tutto inverosimile dei suoi accoliti, la leziosità di Mara stesso, che meravigliato dall'inefficacia del suo dardo, si compiace di esprimersi col solito "double entendre" (shlo. 16), danno all'episodio un'imponderabile vena di ironia e scetticismo, un'impressione del resto confermata dall'intento

canzonatorio con cui vengono raffigurati i Bhuta: le strofe 21 e 22 sono infatti descrizioni di asceti shivaiti o jaina (Bhattacharya, op. cit., p. 386).

N. 2. Sansc. "kim syad acitto na sharah sa esha", staccando "sharah" da "sa esha". "Acitto" esprime «senza intelletto, senza animo» se riferito al futuro Buddha, «non percepito» se s'intende lo strale di Mara.

L'episodio di Kama che tenta di far innamorare Shiva di Parvati, si conclude, nel suo svolgimento classico, con l'insuccesso del dio d'Amore: non è improbabile quindi che la versione nota ad Ashvaghosha differisse in qualche particolare da quella divenuta poi canonica.

N. 3. Si legge "kabandhahasta" assieme ad A, dove l'edizione critica opta per la lezione tibetana "kerirus gdoncan" = "kankalavaktra", «facce da scheletri»; incerto il senso della versione cinese, forse «alcuni con facce prive di teste e di occhi» (Johnston). Si può anche ipotizzare un originale "kabandhavaktra", a metà tra sanscrito e tibetano, e in sostanziale accordo con il testo cinese: il "kabandha" è un mostro che ha l'aspetto di un tronco umano decapitato con un'enorme bocca sul ventre, quindi «aventi facce che sono tronchi decapitati». Confronta anche «JAOS», 57°, p. 425. In ogni modo, la situazione incerta delle diverse tradizioni testuali non autorizza una scelta definitiva, ed è preferibile attenersi al manoscritto.

N. 4. Durante l'assedio di Tripura, Indra tentò invano di scagliare la folgore contro Shiva, che aveva assunto le sembianze di un bimbo (Mabh. 7°, 173, 60).

N. 5. L'albero della Bodhi è un esempio classico di albero cosmico / "axis mundi" costituente il punto focale del creato, e la sua venerabilità è affermata esplicitamente dal

Buddha stesso nel "Kalingabodhijataka". Come la ruota e il tronco vuoto, esso viene usato per dare una rappresentazione aniconica del Buddha nelle prime raffigurazioni scultoree.

NOTE AL CANTO 14.

N. 1. Il M.S. sanscrito termina allo "shloka" 31; per la parte rimanente del quattordicesimo canto, la traduzione è tratta da B.C.-2, p.p. 207-17.

N. 2. La perdita dello splendore e l'avvizzirsi delle ghirlande celesti sono considerati segni premonitori del termine dell'esistenza in paradiso; così per esempio in S.N., 11°, 52-53. N. 3. Ha qui inizio l'esposizione dell'«origine per dipendenza» ("pratityasamutpada") del processo samsarico o, secondo la terminologia di H. Oldenberg, «formula della causalità». Per maggiore chiarezza, la spiegazione è stata fatta seguire al testo, in nota allo shlo. 83.

N. 4. Confronta l'equivalenza «sete» = «concupiscenza» già accennata in nota a 1°, 71.

N. 5. Sansc. "namarupa", letteralmente «nomeforma»; si può definirlo con una certa approssimazione «l'individuo come risultato delle sue componenti psichiche e fisiche». Non riconoscendo il Buddhismo l'esistenza di un io permanente, la persona è intesa come insieme di elementi o aggregati ("skandha") mentali e corporei che si dissolvono all'atto della morte (salvo a ricostituirsi poi in un'altra esistenza per effetto del "karman").

N. 6. La coscienza ("vijnana") è indissolubilmente legata a "namarupa", ma non è l'ultima della serie causale; in quanto

germe di coscienza nel grembo materno essa è prodotta dai fattori karmici (v. shlo. 82) dell'esistenza precedente; confronta a proposito S. Dasgupta, "A History of Indian Philosophy", Cambridge, 1932-1;2, vol. 1, p.p. 90-91.

N. 7. Il testo tibetano è mutilo; la traduzione cinese, oscura in questo punto, suggerisce che come la barca porta l'uomo sull'acqua, così l'uomo trasporta la barca sulla terraferma.

N. 8. Sansc. "samskara", fattori o predisposizioni formati in una vita precedente per effetto del "karman"; confronta lo schema in nota allo "shloka" seguente.

N. 9. Ignoranza ("avidya") è sinonimo di "moha" «illusione», ovvero di quel processo mediante il quale l'esistenza e l'io sono percepiti come permanenti e sostanziali, e che impedisce all'uomo di acquistare coscienza della natura impermanente e fondamentalmente dolorosa delle cose.

Coll'"avidya" ha termine la formula della causalità, una catena di dodici anelli nella quale ontologia e psicologia si trovano indissolubilmente legati: la sua funzione è quella di dare una spiegazione immanente dell'origine degli esseri viventi e della sofferenza. Proprio in quanto si tratta di uno degli elementi dottrinali più antichi del Buddhismo, il "pratityasamutpada" non presenta una divisione uniforme e rigidamente logica, ed è pertanto di non facile comprensione: esso abbraccia un intervallo di tempo distribuito su tre esistenze successive, ma i passaggi da una vita all'altra vengono descritti con termini diversi e in modo asimmetrico. Lo schema seguente (compilato in base a quelli riportati da Lamotte, "Histoire", 1°, p. 42 e Nyanatiloka, "Buddhist Dictionary", terza edizione,

Colombo, Ceylon, 1972, p. 129) permette di distinguere le suddivisioni cronologiche:

a. esistenza passata:

1. ignoranza ("avidya")
2. fattori o predisposizioni del "karman" ("samskara")

b. esistenza presente:

3. coscienza ("vijñana")
4. mente e corpo ("namarupa")
5. i sei organi o basi della conoscenza sensoriale ("sadayatana")
6. contatto ("sparsha")
7. sensazione ("vedana")
8. concupiscenza ("trishna")
9. attaccamento o appropriazione ("upadana")
10. esistenza ("bhava") con relativa produzione di "karman" (shlo. 55)

c. esistenza futura:

11. nascita ("jati")
12. vecchiaia e morte ("jaramarana")

Una versione semplificata della formula di causalità dà solamente le cinque cause ("nidana") principali, e mostra molto chiaramente come si tratti di una sequenza che si ripete all'infinito: "vinnanappaccaya phasso, phassappaccaya vedana, vedanappaccaya tanha, tanhappaccaya sankhara, sankharappaccaya vinrtanam, vinrzanappaccaya phasso..."

(citato da R. C. Childers, "A Dictionary of the Pali Language", London, 1875, p. 360): «Il contatto è causato dalla coscienza, la sensazione è causata dal contatto, la concupiscenza è causata dalla sensazione, i fattori del "karman" sono causati dalla concupiscenza, la coscienza è causata dai fattori del karman, il contatto è causato dalla coscienza, eccetera». V. anche: Botto, "Buddha e il Buddhismo", Torino, 1974, p.p. 73 segg.; Warder, "Indian Buddhism", Delhi, 1970, p.p. 107 segg.

Il "pratityasamutpada", dottrina ontologica che rifiuta decisamente il dualismo metafisico, si pone come uno dei punti chiave del Buddhismo antico: conoscerla e comprenderla implica l'affrancamento dell'idea illusoria dell'io, ed è per questo che il Buddha diventa tale nel momento stesso che la formula.

N. 10. La città è Benares o Kashi (v. sotto), posta alla confluenza tra i due fiumi Varana e Asi, onde Vàranasi o Varànasi, come se il fiume fosse uno solo. In essa il Buddha predicò la Legge per la prima volta.

IL «BUDDHACARITA» E IL SUO AUTORE

di Alessandro Passi

1. Il periodo storico; vita e leggenda di Ashvaghosha

Uno degli aspetti più caratteristici della civiltà dell'India, dai primordi fino all'invasione islamica, è la quasi totale mancanza di una storiografia indigena, onde risulta estremamente difficile un'esatta datazione e ricostruzione degli eventi anteriori al 1000 d.C. L'epoca Kushana, in cui si presuppone sia vissuto Ashvaghosha, non sfugge a, e per certi aspetti ribadisce, questa regola generale. Ultimi degli invasori stranieri che si succedettero nel nordovest dopo la disgregazione dell'impero Maurya (187 a.C. circa.), i Kushana, popolazione iranica che aveva subito l'influenza di invasori provenienti dall'Asia centrale e a noi noti da testi cinesi col nome di Yuehchih, si organizzarono in regno unitario sotto Kadphises Primo e conquistarono l'odierno Afghanistan nel corso del primo secolo d.C. Rafforzatasi sotto Kadphises Secondo, la dinastia raggiunse il suo massimo splendore sotto Kanishka Primo, il cui impero si estese a est fino al Magadha, a nord fino al Turchestan orientale.

Eclettici e pronti ad assorbire le influenze culturali delle popolazioni da essi dominate, i Kushana assicurarono con la

loro capace amministrazione un intenso seppur breve periodo di prosperità, favorito, tra l'altro, da un'estesa attività commerciale interna e con l'estero. La loro funzione di ponte tra l'India e l'occidente ellenistico e romano si manifestò in particolare in quella sintesi di modelli scultorei classici e soggetti buddhisti nota come «Arte del Gandhara».

Il Buddismo settentrionale dà di Kanishka un'immagine leggendaria, ricalcata su quella di Ashoka Maurya: patrono dei Sarvastivadin, egli avrebbe favorito il diffondersi della loro scuola convocando, nel Kashmir ovvero a Jalandhara, un concilio per la risoluzione di controversie dottrinali e la stesura di commentari. La documentazione archeologica fornisce tuttavia un quadro più sobrio: monete e iscrizioni testimoniano infatti un pantheon eterogeneo, dove accanto al nome del Buddha in caratteri greci ("BODDO") si ritrovano raffigurazioni e teonimi iranici, indiani e greci, a riprova di un atteggiamento estremamente tollerante, ma per ciò stesso non impegnato ufficialmente verso un culto o una fede particolare. D'altra parte non si può negare l'espansione del Buddismo sotto l'impero dei Kushana, mediante la cui protezione i missionari ebbero libero l'accesso ai territori settentrionali del regno, e quindi all'Asia centrale e alla Cina. Pure attribuibile ai primi due secoli d.C., e secondo alcuni localizzabile nel nordovest, appare l'origine del pensiero Mahayana, di cui risulta tuttavia estremamente difficile tracciare l'evoluzione. Ma il problema fondamentale, sul quale gli studiosi hanno cercato invano un accordo, rimane l'esatta determinazione della data di Kanishka, il cui regno, a seconda degli autori, avrebbe avuto inizio nel 78 d.C., oppure nel 125, nel 144, nel 225 e addirittura nel 278. La coniazione Kushana, ripetendo

la tipologia di alcuni esemplari romani del secondo secolo d.C. sembrerebbe indicare una datazione piuttosto tarda, ma non mancano studiosi che, anche recentemente, abbiano proposto altre soluzioni (1).

Il contesto sul quale s'innestano le notizie che fonti buddhiste cinesi e tibetane tramandano a proposito di Ashvaghosha si rivela dunque labile e incerto a priori; tralasciando senz'altro le leggende a carattere del tutto fantastico e miracoloso, è possibile ricostruire il seguente schema biografico: Brahmano dell'India nord orientale, profondo conoscitore della retorica e della lingua sanscrita, Ashvaghosha abbraccia il Buddhismo solo in età matura, dopo essersi già fatto un nome come paladino dell'ortodossia nelle dispute dottrinali coi maestri buddhisti del tempo. Sconfitto in pubblico dibattito da Parshva, si converte, prende i voti e ne diventa il discepolo. In seguito giunge alle dipendenze di Kanishka, ovvero, secondo altre fonti, è costretto a seguire l'imperatore nel Gandhara quando questi conclude vittoriosamente una spedizione militare contro il Magadha. In ogni modo incontra il favore del re come poeta di corte e come dotto, partecipando anche alla stesura del «Gran Commentario, ("Mahavibhasha") all'"Abhidharma" dei Sarvastivadin nel corso del Quinto Concilio. Numerosi aneddoti illustrano in modo a volte del tutto inverosimile le sue doti di predicatore e di apologeta; i Sarvastivadin lo considerarono uno dei loro patriarchi (2).

Quale sia l'effettivo valore di tali testimonianze è difficile da stabilire: la critica occidentale tende a scartare la tradizione cinese soprattutto perché, nel riferire avvenimenti lontani dal tempo di chi ne ha composto il

resoconto, essa tende a dare un «corso forzoso» agli eventi, ad esempio abbinando scrittori famosi a re famosi in una cornice più agiografica che storica. Di alcuni elementi si ha tuttavia un sicuro riscontro nelle opere autentiche del poeta. Innanzitutto il luogo di origine: i colofoni finali del "Buddhacarita" e del "Saundarananda" concordano nel dire Ashvaghosha figlio di Suvarnaksi (nome della madre) e nativo di Saketa, città del Kosala (odierno Oudh) probabilmente identificabile con Ayodhya, capitale del regno di Rama nell'epica "Ramayana". Lo stesso "Ramayana", vera epopea nazionale del Kosala nella celebrazione dei suoi maggiori dinasti, traspare nelle sue opere come uno dei modelli fondamentali, a ulteriore conferma di una formazione letteraria compiutasi nelle zone centro orientali del nord India.

In secondo luogo appare fuori discussione la sua originale appartenenza alla casta brahmanica: oltre che dal matronimico, questa è rilevabile da una profonda conoscenza della tradizione ortodossa, alla quale vanno riportati quasi tutti i riferimenti mitologici, e da una certa dimestichezza con la terminologia e la ritualistica del Veda. In Ashvaghosha, se si fa eccezione di qualche spunto polemico, il Buddismo si sovrappone senza violenti contrasti a un'intelaiatura culturale in sé completa; per quanto, come si vedrà in seguito, ciò sia presumibilmente dovuto a delle precise esigenze di pubblico, è evidente che l'integrazione tra i due ambienti non avviene casualmente ma ad opera di un ingegno naturalmente predisposto dalla propria particolare formazione.

Il suo volgersi al Dharma relativamente tardi risulta pertanto del tutto probabile: non a torto è stata ritenuta

autobiografica la scelta dei soggetti per il "Saundarananda", lo "Shariputraprakarana" ed il perduto "Rashtrapala", che trattano nei suoi vari aspetti il tema della conversione.

Nulla di sicuro si può invece affermare circa i suoi contatti con Kanishka: è bene anzi scindere la collocazione cronologica del sovrano da quella del poeta: mentre per il primo si fanno le ipotesi anzidette, criteri di ordine paleografico (la datazione relativamente alta dei frammenti manoscritti dello "Shariputra"), stilistico (rapporti coll'epica e coi poeti posteriori) e storico (lo sviluppo delle idee filosofiche e religiose) ci portano a porre Ashvaghosha in un arco di tempo compreso tra il 50 a.C. e il 100 d.C., con preferenza accordata al primo secolo dell'era volgare. Con tali premesse, rimane fuori dal campo di possibile indagine anche la sua effettiva partecipazione al concilio; per inciso, diremo che i resoconti di questo, modellati su quelli dei sinodi precedenti, non sono da tutti ritenuti storicamente validi. Sull'affiliazione dottrinale del poeta, avremo modo di ritornare (3).

2. Le opere

Un'opinione ancora abbastanza diffusa designa Ashvaghosha come uno dei padri della «Chiesa Mahayana»; mentre tale affermazione non si può giustificare facendo riferimento alle opere riconosciute come autentiche, la facilità con cui la tradizione ha attribuito a questo autore produzioni diversissime fra loro in stile, contenuto, validità artistica ed epoca di composizione dà parzialmente ragione dell'incertezza in cui si sono trovati gli studiosi del

problema. Il "corpus" di scritti tramandati si presenta anche di difficile valutazione per la sua eterogeneità linguistica: accanto a testi sanscriti si trovano traduzioni cinesi e tibetane di cui non sempre esiste un originale in antico indiano

Non tratteremo qui delle opere spurie, sulle quali è stato detto fin troppo; basterà dire che tra queste figurano lavori anche notevoli e abbastanza noti, quali il "Risveglio della fede nel Mahayana", apocrifo cinese del sesto secolo, e il "Sutralamkara" o "Kalpanamanditika", di cui si possiedono le traduzioni cinese e tibetana e pochi frammenti sanscriti. In tutto la produzione non autentica comprende una ventina di titoli (4). Oltre al "Buddhacarita", la critica ritiene sicuramente genuini solamente il "Saundaranandakavya" e i frammenti dello "Shariputraprakarana": quest'ultimo in particolare si presenta in uno stato estremamente disastroso. Dramma in nove atti concernente la conversione di Shariputra e Maudgalyayana, dobbiamo il suo ritrovamento alla fortunata scoperta della terza spedizione archeologica prussiana nell'Asia centrale. La paternità è suffragata, oltre che dal colofone, dalla citazione per intero di "Buddhacarita" 12°, 75. Assieme ai frammenti dello "Shariputra", conservati da due manoscritti distinti, sono stati recuperati frammenti di altri due drammi di cui rimane ben poco, uno di argomento allegorico, l'altro incentrato sulle peripezie di un giovane libertino di nome Somadatta: l'attribuzione ad Ashvaghosha di questi pochi resti è indubbiamente probabile, ma difficile da dimostrare per la scarsità del materiale. E' invece da considerarsi infondata l'ipotesi recente secondo la quale tutti i frammenti sarebbero da ricondursi allo "Shariputra" (5).

Di un quarto dramma, il "Rashtrapala", ancora popolare nel settimo secolo d.C., abbiamo notizia dalla tradizione cinese e dal "Vadanyaya" di Dharmakirti.

Premesso che questi sono i più antichi esemplari a noi noti della produzione teatrale indiana, è significativo constatare come tale genere letterario avesse già pienamente sviluppato alcuni degli elementi strutturali tipici del successivo periodo classico, quali la divisione in atti e l'uso del pracrito per le battute dei personaggi di casta inferiore; la stessa maturità raggiunta dal dramma di Ashvaghosha suggerisce un lungo periodo di evoluzione e di incubazione, di cui si ha qualche notizia nelle fonti. Il "Saundarananda" invece, pervenutoci completo da due manoscritti nepalesi e un frammento centrasiatco, è un "mahakavya" come il "Buddhacarita". L'argomento è una leggenda secondaria e relativamente tarda, la conversione di Nanda, un fratellastro di Buddha dedito alla bella vita, la cui naturale resistenza alla santità obbliga il Beato a far ricorso a uno stratagemma - ignoto essendo il concetto di "fair play" - per avviarlo e condurlo alla perfezione. La minor mole del "Saundarananda", 18 canti contro ai 28 del "Buddhacarita", è di per sé indicativa di una differenza di impostazione rispetto all'opera più nota: non una biografia poetica di vasto respiro, ma un poemetto in cui, con un'estrema attenzione al dettaglio, viene piacevolmente elaborata una vicenda edificante. Molto curato risulta lo stile; e il fatto che vengano evitati alcuni dei difetti del "Buddhacarita", quale la troppo frequente ripetizione di una parola in strofe contigue o vicine, fa ritenere probabile la sua recenziarietà rispetto a quello delle «Gesta».

Scopo professo del "Saundarananda" è l'insegnamento della dottrina mediante il dilettevole: l'autore si rivolge, pare, proprio a quel "milieu" laico, benestante, forse cortese, di cui il gaudente Nanda è il prodotto tipico; l'opera infatti è esplicitamente definita: «piena della ricchezza della Liberazione, [rivolta] alla pace interiore, non al piacere, composta in forma "kavya" per attirare i lettori la cui mente fosse rivolta ad altro», (18°, 63) (nota 6). Ma tale giustificazione presuppone anche che stile "kavya" (il particolare gusto artistico di cui più avanti) e argomento mondano venissero disapprovati e criticati negli ambienti buddhisti più severi, e ciò pone l'accento su un altro aspetto, quello della sincerità di una siffatta dichiarazione di intenti. Quali che fossero le esigenze di adeguamento dell'apologia al gusto letterario dei tempi, non si può infatti negare che le oscillazioni tra sensualità e ascetismo nel "Saundarananda" e, in tono minore, nel "Buddhacarita" siano qualcosa di più profondo che investe una problematica personale. Per il poeta, come ha ben visto Johnston, la stessa negazione dei sensi e del mondo «trae la propria forza non solo da un mutamento di opinione, ma anche dalla necessità di convincere se stessi» (7): tale affermazione costituisce indubbiamente una valida chiave interpretativa per una lettura che trascenda appena il dato letterale.

3. Buddismo e "Buddhacarita"

All'inizio dell'era Kushana, il Buddismo si è già da tempo diffuso in tutta l'India settentrionale, affiancandosi alla tradizionale religione brahmanica; ma la comunità

primitiva (Samgha), più simile ad una libera confraternita di persone volte ad un comune perfezionamento spirituale che a una Chiesa vera e propria, ha ormai ceduto il posto al monachesimo organizzato, con monasteri permanenti, possedimenti, un certo potere economico, gerarchie interne, eccetera. Mancando tuttavia, per esplicito ordine del Buddha, una qualsiasi forma di autorità centrale che si rendesse garante dell'ortodossia, quasi immediatamente dopo la sua morte (computata solitamente al 486 a.C. circa) si ebbero delle controversie sull'interpretazione di diversi punti poco chiari o semplicemente poco comodi in materia di disciplina e di dogma, che portarono gradatamente alla suddivisione dei Buddhisti in varie scuole; vani furono i concilii che si tennero, secondo la tradizione, per cercare di ristabilire l'unità o quantomeno una base comune. Crescendo l'importanza del Buddhismo, crebbe di pari passo l'interesse per un'interpretazione del Dharma che permettesse a tutti, non solo ai monaci, di partecipare a un credo e a un culto spiritualmente soddisfacenti, non potendo le comunità di religiosi rifiutarsi di far proprie le esigenze di quei laici dalla cui libera generosità essi dipendevano economicamente. Di qui i tentativi volti a portare quella che in origine era una disciplina morale volontaria che si esauriva nell'individuo al livello di religione popolare e universale, un processo di sviluppo che approderà, in ultima istanza, al Mahayana.

Aspetti di questa trasformazione, non ancora del tutto chiarita nei suoi dettagli, si possono considerare la costituzione di centri di culto in cui si veneravano le reliquie del Buddha o alcuni momenti particolarmente significativi del suo passaggio ultimo sulla terra, oppure la formulazione

di un complesso cerimoniale, in cui dei riti inizialmente solo commemorativi assorbono in sé aspetti di fede e di festa popolare. Ma il momento fondamentale di questa evoluzione, e quello che maggiormente ci interessa, è l'amplificazione della leggenda e della figura del Buddha, mediante la quale l'asceta Gautama Siddhartha, ormai provvisto di ogni perfezione e potere, diviene quasi un dio al di sopra degli dèi; l'importanza data all'esemplarità della sua vita passa in secondo piano rispetto alla venerabilità accordata alla sua persona, e si pone il problema di come diffondere quanto più possibile i nuovi contenuti (8).

Fin dai primi due secoli avanti Cristo si hanno - citiamo i notissimi bassorilievi ornamentali dei grandi "stupa" di Bharhut e di Sanci - raffigurazioni artistiche della vita, o meglio delle vite, del Buddha; ma l'Illuminato vi viene rappresentato solo aniconicamente, mediante simboli come la ruota, il parasole regale, il trono vuoto, le impronte dei piedi, oppure in forma animale nelle immagini che rievocano le vicende edificanti delle sue vite anteriori ("Jataka") in spoglie ferine. Coll'inizio dell'era moderna tuttavia, lo sforzo di dare al credente un punto d'appoggio anche visivo porta a una conquista rivoluzionaria: la rappresentazione del Buddha in forma umana da parte delle scuole di Mathura e del Gandhara, «scoperta» alla quale non può essere stata estranea anche l'influenza ellenisticoromana (9). Parallelamente a tale rottura con gli schemi artistici più antichi, già indicativa di un mutamento di mentalità, notiamo che, nella scelta dei soggetti scultorei, l'interesse per le scene tratte dai "Jataka" cede il posto, nell'arte gandharica, a quello per gli episodi più significativi della vita del Buddha storico, invertendo dunque una

tendenza precedente tesa alla celebrazione di eventi situati in un tempo esclusivamente mitico. Questi due fenomeni, raffigurazione del Buddha in veste umana, e accresciuto stimolo a rendere visivamente la sua biografia, hanno dunque la funzione di trasmettere i mutati contenuti religiosi: essi costituiscono il correlativo in ambito artistico alla creazione, dapprima stentata e inorganica, in seguito sempre più autocosciente, di opere letterarie narranti la vita di Gautama in maniera sistematica e piena dei nuovi valori (10). E' noto infatti come nei testi buddhisti più antichi, e in particolare nel canone redatto in pali e conservatosi nelle comunità monastiche di Ceylon e del sudest asiatico, non esistano, almeno inizialmente, narrazioni autonome della vita del Buddha: i primi "sutta" riferiscono tutt'al più qualche singolo episodio in modo discontinuo. Solo in un secondo momento incominciano ad apparire dei frammenti di biografia intercalati nel "Vinaya" (la parte più propriamente disciplinare del canone) delle varie scuole, e comunque incompleti e limitati. Le «Vite» come composizioni autonome sono sicuramente attestate solo intorno alla nostra era, come redazioni di singole scuole premahayaniche; fra queste si segnalano in modo particolare:

- Il "Mahavastu", compilato in sanscrito misto buddhista; opera composita (secondo secolo a.C. - quarto secolo d.C.) in prosa e in versi, non si può considerarlo alla stregua di una biografia unitaria. E' inserito nel "Vinaya" dei Lokottaravadin.

- Il "Lalitavistara", posteriore al "Mahavastu" e più sanscritizzato di questo, si presenta «come un'edizione aumentata - e mal corretta - di più guide per pellegrinaggi

messe l'una di fila all'altra» (11); il racconto giunge fino al sermone di Benares. L'impostazione dottrinale prevalente è quella dei Sarvastivadin.

- I frammenti di un «Buddhacarita» simile a quello di Ashvaghosha, provenienti da un M.S. centrasiano.

Accanto a questi testi vanno ricordate numerose traduzioni, soprattutto cinesi, di «Vite» sanscrite ora perdute, di cui le più antiche risalgono presumibilmente all'inizio della nostra era; quasi tutte queste biografie, come le precedenti, non trattano che parte dell'argomento e terminano prima della morte del Beato (12). Anche il "Buddhacarita" appartiene a questo genere di letteratura, dal quale tuttavia si distacca di gran lunga in quanto opera unitaria, completa (l'ultima esistenza terrena del Buddha dalla nascita alla morte), colta e scritta in un sanscrito estremamente curato rispetto alla lingua mista delle altre produzioni coeve (13). Assegnare tuttavia il poeta Ashvaghosha a una determinata scuola buddhista risulta estremamente problematico. Difatti, mentre la sua mancata adesione alle particolari idee sull'essere dei Sarvastivadin sembrerebbe a tutta prima escludere quanto viene tramandato dalle fonti cinesi, vi sono degli elementi che tendono a indicare il contrario, in particolare la citazione di venti versi del "Saundarananda" in un'opera compilativa di tale scuola; diversi studiosi nipponici hanno pertanto proposto la sua appartenenza alla setta dei Sautrantika, una delle diramazioni dei Sarvastivadin. E. H. Johnston invece, con argomenti non meno validi, ha creduto di rilevare affinità e confronti tra le opere di Ashvaghosha e la scuola dei Bahusrutika o Bahugrutiya, derivata dal ceppo Mahasamghika e quindi dottrinalmente assai distante dai

Sarvastivadin (14). Non è impensabile che studi ulteriori sulle opere del Buddhismo premahayana, conservate per lo più in antiche traduzioni, permettano una soluzione definitiva, ma forse il ricercatore occidentale tende a dare a questo genere di problema un'impostazione troppo fiscale; è anche alla questione Ashvaghosha che si riferisce Lamotte quando avverte: «I grandi autori palesano un'assoluta libertà nella scelta delle teorie che essi espongono, e si rivelano in genere degli eclettici» ("Histoire", p. 577). Inoltre, il Buddhismo del "Buddhacarita" e del "Saundarananda" appare particolarmente estraneo a dispute settarie e speculazioni scolastiche, mentre vi sono particolarmente curati gli aspetti soteriologici e morali: è chiaro dunque come il rilevamento di determinate posizioni filosofiche dottrinali sia reso ancora più arduo dal disinteresse quasi assoluto dell'autore per quanto non ha immediata attinenza col tema della salvezza umana. Come mette in luce lo stesso Johnston, coglie particolarmente nel segno l'opinione espressa su di lui dal pellegrino cinese I Tsing (settimo secolo): «Egli riveste significati e idee molteplici di molte parole che rallegrano il cuore del lettore, così che questi non si stanca mai di leggere il poema. Inoltre, s'ha da considerare meritoria la lettura di questo libro, in quanto contiene la nobile dottrina espressa in forma concisa» (15).

4. Il "Buddhacarita" come "Mahakavya"

Nei riguardi della tradizione buddhista, che già da tempo aveva sviluppato dei canoni linguistico-letterari propri, il

sanscrito classico usato da Ashvaghosha e l'impostazione stilistica si presentano come un'innovazione; in questo senso dunque è più agevole ricollegare il "Buddhacarita" al "kavya" successivo, ad esempio al "Raghuvamsha" di Kalidasa, che al prolisso e ripetitivo stile dei "sutta" pali o alle varie «Vite» in sanscrito misto, o anche ai testi sanscriti buddhisti recenziori. La scelta di una particolare lingua e di una forma non usuale alla predicazione del Dharma è determinata quindi da dei fattori nuovi, in particolare dalle esigenze di un certo pubblico che possiamo immaginare come non buddhista (le ultime strofe del "Saundarananda" sono rivolte chiaramente "ad Gentiles"), colto, versato nella tradizione vedica ed epica, amante di una poesia densa e per niente immediata. Si è pertanto indotti a credere che Ashvaghosha si rivolgesse ad un circolo ("gosthi") brahmanico o brahmanizzato - il sanscrito essendo una lingua di casta ancor prima di una lingua di cultura - quale poteva facilmente crearsi in un ambiente urbano o, meglio ancora, di corte. In conclusione, i caratteri salienti della sua produzione letteraria derivano dalla necessità di rivolgersi ad un'aristocrazia culturale gelosa della propria identità (16). Dobbiamo inoltre tener presente che il "kavya" era una forma d'arte già ben nota: i primi esempi che si conoscano provengono da strofe liriche nel canone pali, specie nelle "thera-" e "therigatha"; vi sono poi elementi "kavya" nell'epica Ramayana, e numerose notizie circa altre opere in sanscrito e in pracrito in cui tale particolare gusto letterario dovette acquistare forma e vigore. Purtroppo, di tutta questa produzione intermedia non rimane che qualche citazione isolata, la perdita più grave essendo quella del romanzo "Brhatkatha", scritto in paisaci tra il primo e il

secondo secolo a.C. Comunque sia, lo "state of the art" che affiora dall'opera di Ashvaghosha testimonia già dei livelli notevoli: il suo è uno stile che presuppone una lunga evoluzione, e in cui compaiono addirittura le prime avvisaglie di quello che diverrà poi il manierismo della scuola orientale ("gaudiya") nel "kavya" posteriore (17).

Ma che cosa si deve precisamente intendere per "kavya"? A. K. Warder, nel suo notevole studio critico, si avvale della definizione «literature as a form of art»: rimangono pertanto escluse dal "kavya" tutte le opere scritte senza un intento artistico o estetico, mentre saranno comprese forme letterarie esternamente anche diversissime tra loro, come il teatro, la poesia, il romanzo, e anche l'epica e la biografia, quest'ultime purché soddisfino alla succitata condizione (18). Per volontà artistica tuttavia, non si deve intendere tanto un generico senso di ispirazione da parte dell'autore, quanto la consapevolezza precisa di ciò che costituisce il bello e il dilettevole e una ricerca orientata in tale senso. Non si vuole con ciò affermare che in India i critici d'arte abbiano preceduto l'oggetto delle loro ricerche; in quanto studio di opere esistenti, la critica letteraria indiana antica si preoccupa di sancire e regolamentare a posteriori quanto è stato acquisito e apprezzato in precedenza, ponendo il tutto all'interno dell'una o dell'altra teoria estetica o compositiva.

Tra i diversi generi che ammettono la definizione di "kavya" si trova naturalmente anche il "mahakavya" o «gran poema», il cui nome deriverebbe, secondo il retore Bhamaha, dal fatto di narrare fatti epici o «grandi cose». Tale delimitazione di soggetto non deve tuttavia trarre in inganno il lettore, che in queste produzioni cercherebbe invano i caratteri distintivi propri delle vere epiche indiane,

il "Ramayana" e il "Mahabharata" : tutt'al più si possono vedere quali siano stati gli influssi dell'epica sulla letteratura successiva relativamente alla scelta dei temi, degli episodi, del materiale a storico» in genere (19).

Non sarà quindi inutile riportare quanto concerne le caratteristiche salienti del "mahakavya" secondo il poeta e critico Dandin (fine settimo secolo d.C.):

«Una composizione divisa in canti ("sarga") si chiama "mahakavya": di questo le caratteristiche [sono] : una benedizione, un'invocazione, o una descrizione del contenuto; questo l'inizio. [Esso è] sorto da una narrazione storica, o [è] comunque munito di verità; è aderente al quadruplice vantaggio, ha un eroe ingegnoso e nobile. E' adornato da descrizioni di città, oceani, montagne, stagioni e del sorgere della luna e del sole, da giochi fra giardini e acque, da bevute e feste d'amore, da separazioni [di amanti], da matrimoni, da descrizioni dei successi di un principe ("kumarodaya"; ma significa anche "della nascita/gioventù di un principe"), da riunioni, ambasciate, marce, battaglie e dal trionfo dell'eroe. Non è condensato, ed è pieno di esperienze estetiche ("rasa") e di emozioni poetiche ("bhava"). E' fornito di canti non troppo lunghi, di metri lodevoli, di buoni collegamenti, e ovunque di terminazioni in metri diversi; delizia dell'umanità, è un "kavya" dotato per natura di buoni ornamenti retorici ("jayate sadalamkriti") e dura per più di un'epoca cosmica» (20).

Molti di questi requisiti canonici, codificati solo in seguito, si sono ritrovati abbastanza puntualmente nel "Buddhacarita". Tale è il caso, ad esempio, della divisione in canti, 28 in origine, a cui fa da cornice un'ulteriore segmentazione in quattro parti di sette canti ciascuna: 1.

Nascita, adolescenza e rinuncia, canti 1-7; 2. La conquista dell'Illuminazione, canti 8-14; 3. La predicazione della Legge, canti 15-21; 4. Il Parinirvana (completa estinzione) del Buddha e gli avvenimenti successivi alla sua morte fino al tempo di Ashoka, canti 22-28. Naturalmente anche la scelta dell'argomento, che deve essere storico o pseudostorico, è pienamente confacente ai requisiti. Devia invece dalla norma il fatto che il "kavya" buddhista non sia aderente al «quadruplice vantaggio», i quattro fini dell'uomo secondo la tradizione: piacere ("kama"), benessere materiale ("artha"), legge morale ("dharma") e Liberazione dal ciclo delle rinascite ("moksha"). Evidentemente, solo il quarto, e solo se inteso come sinonimo del Nirvana, è significativo per il Buddhismo: tutta l'opera è, se vogliamo, una tensione all'ideale dell'Estinzione in cui gli altri tre fini non trovano posto, e sono anzi spesso affrontati come un ostacolo.

Il ruolo del «nobile eroe» viene pertanto svolto dal Buddha, sulle cui vicende si inseriscono i "topoi" obbligatori del "mahakavya": la nascita e l'infanzia del principe (canti 1 - 2), il matrimonio (canto 2), il festino nel parco di Kapilavastu (canto 4), la separazione (canto 8), l'ambasciata al principe (canto 9), la battaglia e la vittoria finale (canto 13), per citare solo i più importanti. Un breve accenno merita anche la teoria del "rasa", di cui è immediatamente discernibile l'origine dalla poetica teatrale. Il "rasa" è «l'esperienza estetica» (nella definizione di R. Gnoli; alla lettera "rasa" significa «gusto, sapore») prevalente in un'opera o in parte di essa, ed è a sua volta causato dalla particolare emozione

("bhava") ad essa corrispondente: in altre parole il lettore - in origine lo spettatore - prova l'esperienza estetica,

qualcosa di più distaccato e contemplativo di una vera sensazione emotiva, che consegue alla realizzazione scenica o letteraria di alcuni stati di pathos fondamentali, fissati canonicamente nel numero di otto o più (21).

Giustamente Warder e Bhattacharya hanno ritenuto dominante nell'opera di Ashvaghosha lo "shanta rasa", il "rasa" della pace interiore; va precisato poi che ogni episodio può presentare dei "rasa" particolari: così, dove il futuro Buddha compatisce le miserie degli esseri viventi (canto 14), si può forse riscontrare il "karunarasa", quello della commozione o del patetico; nella scena delle donne addormentate è invece presente il "bibhatsa" o disgusto, nell'atteggiamento di Shuddhodana verso il figlio nel secondo canto il "vatsala" o amor paterno, eccetera (22).

L'aspetto metrico del "mahakavya" è sempre molto curato e vario. In Ashvaghosha si trovano esclusivamente versi a numero prefissato di sillabe ("aksaracchandas"); di regola, la chiusa del canto deve comportare il passaggio a un altro metro contenente un numero di sillabe maggiore, secondo un uso che si riscontra anche nell'epica. Il tipo dominante è l'"upajati", quartina a piede endecasillabo con ritmo prevalentemente trocaico e lunghezze prefissate in quasi tutte le sedi. Secondo all'"upajati" come frequenza è lo "shloka" nel senso ristretto del termine (in senso lato significa semplicemente «quartina, strofe», indipendentemente dal tipo): è il metro epico per eccellenza, composto da quattro piedi di otto sillabe a schema in parte libero, in parte determinato da particolari combinazioni. Escludendo le strofe spurie, Johnston ha individuato ben 18 metri diversi nei due "mahakavya", alcuni dei quali particolarmente difficili, tutti trattati con notevole

sicurezza. Ma la particolarità più vistosa della poesia "kavya" è senza dubbio l'"alamkara", l'«ornamento», a cui possiamo a stento avvicinare il nostro concetto di figura retorica: il punto di partenza è forse il presupposto che l'espressione inadorna ("svabhavokti") sia in genere insufficiente a rendere davvero piacevole l'opera d'arte: ecco quindi la necessità di rendere l'espressione poetica densa di figuratività ("vakrokti") mediante elementi che si rendano apportatori del valore estetico (23). Gli "alamkara" si possono per comodità dividere in due categorie fonetici ("shabdalamkara") e semantici ("arthalamkara"), a seconda del modo in cui si estrinseca la loro funzione: Vediamo dunque alcuni esempi di "shabdalamkara":

- "anuprasa", allitterazione limitata ad una sola sillaba: "shariraSAMdehakare'pi kale SAMgramaSAMmarda iva pravritte" (2°, 9)

«Benché comporti pericolo al corpo, alla comparsa di quel momento che è come lo scontro di due eserciti...»; il tipo dell'esempio è molto elementare, ma ha il vantaggio di poter essere reso in qualche modo in traduzione.

- "yamaka", allitterazione polisillaba: Pagina 76

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt "PURAm atha PURAtah praveshya patnim" (1°, 87)

- "shlesa", doppio senso, la cui appartenenza a questo gruppo è discussa:

"visayagatani vimucya bandhanani" (1°, 82) «avendo liberato i prigionieri che vi erano nel regno», ma anche: «avendo allentato i freni agli oggetti dei sensi», la duplice interpretazione essendo basata sull'ambiguità del termine "visaya" = «regno» e «oggetto dei sensi».

Gli "alamkara" semantici non sono invece troppo distanti dalle figure retoriche della stilistica occidentale, se non per quanto ai nostri occhi appare come un eccesso di classificazione:

- "upama", similitudine, prima per frequenza e importanza; talvolta l'effetto è veramente notevole:

«Come cani tormentati dalla fame che rosicchiano un osso, [gli uomini] ne fruiscono ma non sono soddisfatti: nei piaceri simili a scheletri di ossa spolpate, quale persona accorta può trovare diletto?» (11°, 25).

In certi casi, tuttavia, il rapporto tra immagine evocata e immagine evocante è di natura puramente logica:

«Poiché il re si comportava così [cioè in modo virtuoso], cittadini e cortigiani agirono nello stesso modo, come fanno i sensi di chi si concentra nello Yoga quando la mente è tranquilla e dedita alla quiete interiore» (2°, 45).

In alcuni casi la similitudine appare del tutto inadeguata al contesto e spezza la continuità narrativa, come ad esempio in 13°, 46-51, dove non sembrano nemmeno rispettate le regole formali di simmetria.

- "rupaka", metafora; meno usata della similitudine, si hanno dei notevoli esemplari in 1°, 69-74, tratti dalla tradizione buddhista. L'immagine della nave e quella della carovana del deserto, particolarmente care al poeta, ritornano anche altrove.

- "dipaka", zeugma; "atishayokti", iperbole; "utpreksha", concezione poetica, eccetera: i testi specialistici hanno individuato ben 45 «figure» diverse in Ashvaghosha: alcune sono indubbiamente intese come tali; altre, di codificazione più tarda, non lo erano forse nelle intenzioni dell'autore (24). In ogni modo, ai fini di una normale lettura, si può

prescindere dalla loro conoscenza. La lingua del "Buddhacarita" sfugge per certi aspetti ai canoni dettati nel quarto secolo a.C. dal grammatico Panini e dalla sua scuola, e riconosciuti poi come fondamentali da tutta la tradizione successiva; ciò è stato attribuito all'esistenza di centri di studio linguistico situati nel nordest dell'India e lievemente divergenti, nei particolari dell'insegnamento, da quelli occidentali paniniani. Si tratta di differenze minime, spesso riconducibili a precedenti letterari specifici, che investono soprattutto la sintassi e il lessico. Tipicamente buddhisti sono, ad esempio, l'uso di "dosha" per "dvesha" (2°, 39) o di espressioni come "prag eva"; comune invece alla letteratura buddhista e all'epica quello delle forme avverbiali in "tas" per l'ablativo, delle particelle enclitiche "me", "te" usate allo strumentale e della costruzione relativa "yena... tena" (6°, 65). Vedici, o meglio subenti l'influsso di una scuola che teneva in particolare considerazione l'apporto del Veda, si possono considerare la simmetria nella strofe, il ritornello (8°, 46-48; 11°, 23-33) e inoltre la ritenzione, specie nei doppi sensi, di significati reconditi di uso solamente vedico. In questa sede è opportuno ricordare anche lo sfoggio deliberato di erudizione grammaticale che Ashvaghosha sembra talvolta imporre al suo pubblico, ad esempio l'elenco di aoristi della più varia specie nel secondo canto sia del "Buddhacarita", sia del "Saundarananda", nonché la ripetizione della stessa forma verbale con significati diversi (confronta 11°, 70 e nota), tutti espedienti che, assieme all'amore per l'allitterazione e per lo "yamaka", si possono interpretare come tratti rudimentali delineanti quello che diverrà poi lo stile "gaudiya" (25).

5. Fortuna di Ashvaghosha

Come si ha modo di vedere anche dalla condizione testuale del "Buddhacarita", il fatto che manoscritti e traduzioni di Ashvaghosha siano giunti fino al ventesimo secolo è dovuto più a una serie di fortunate circostanze che alla vitalità di una tradizione letteraria. Se consideriamo i due principali filoni in cui avrebbe dovuto avvenire la conservazione delle opere, quello indiano, e quello transhimalayano e cinese, non abbiamo molto di cui rallegrarci. In India, dopo la scomparsa del Buddhismo, hanno cessato di esistere gli stimoli a mantenere il ricordo del poeta buddhista: e ciò non solo per pregiudizio religioso, ma anche per lo stile considerato ormai arcaico. In Tibet e in Cina, la situazione si rivela ancor più paradossale: un vasto canone di opere spurie e una sola traduzione autentica, quella del "Buddhacarita". Evidentemente, l'interesse soltanto religioso ha operato nei secoli una selezione acritica, che ha favorito soprattutto le opere tantriche e scolastiche, più vicine all'interesse dei contemporanei, su quelle autentiche: è solo per la particolare situazione geografica, sociale e religiosa del regno nepalese, partecipe di entrambe le tradizioni, che qualcosa si è salvato dalla distruzione totale. In passato tuttavia, la situazione doveva essere diversa.

In mancanza di valutazioni esplicite in lavori di critica letteraria, il metro principale per determinare l'influenza di un autore sui posteri rimane quello dell'imitazione o citazione in opere di autori posteriori; nel caso che si presenta abbiamo citazioni in opere filosofiche buddhiste, citazioni e imitazioni in poeti successivi, citazioni di vario

genere in opere antologicocritiche (poche), nei grammatici e nei lessicografi. Naturalmente, i passi paralleli anonimi e di breve estensione possono anche essere ricondotti a un repertorio di espressioni poetiche «di sostrato» (26), e sono quindi di difficile valutazione.

In opere dottrinali buddhiste, Ashvaghosha è citato da Nagarjuna, Vasubandhu e Harivarman e, come si è visto, da Kumarajiva; il "Divyavadana", raccolta di novelle di scuola Sarvastivada, prende in prestito qualche verso senza menzionare la fonte; nel complesso il numero di riferimenti dal "Buddhacarita" e dal "Saundarananda" si equivalgono, forse con una leggera prevalenza di quest'ultimo dovuta al maggior numero di elementi dottrinali contenuti negli ultimi canti. Tra i poeti, Matriceta e Aryashura (secondo secolo d.C.), entrambi buddhisti, sembrano aver a volte assorbito espressioni e versi dai suoi "mahakavya"; fuori dall'ambiente buddhista si trovano alcuni spunti nei drammi di Bhasa (secondo secolo) e lo stesso si osserva nel "Ritusamhara", poemetto di incerta attribuzione. Ma colui che sembra aver fruito maggiormente delle esperienze del monaco di Saketa è Kalidasa, un fatto già notato da Cowell nella prima edizione del "Buddhacarita"; il problema rimane quello di stabilire se si tratti di un'influenza diretta o indiretta, scarsi essendo i resti di poesia "kavya" attestati per i primi secoli d.C. Si direbbe infine che l'esempio del poeta sia presente anche in Bana (settimo secolo). Per il periodo posteriore al settimoottavo secolo, l'interesse per Ashvaghosha sembra essersi notevolmente affievolito; il tardo antologista buddhista Ratnashrijnana, su 1700 versi riportati, gliene ascrive solamente uno, a noi peraltro ignoto. Citazioni e dal "Saundarananda" e dal

"Buddhacarita" ricorrono in commentari medievali, specie nelle "vritti" all'"Amarakosha", ma riguardo a queste vi sono forti dubbi che si tratti di riferimenti tratti direttamente dalle opere originali; il loro valore anche come varianti testuali è minimo (27).

Curiosa è infine l'influenza che i due "mahakavya" ebbero nei paesi buddhisti meridionali; a Ceylon, nel tredicesimo secolo, Medhamkara scrive una breve «Vita» in pali, il "Jinacarita", in cui sarebbe visibile l'influenza di Ashvaghosha e Kalidasa; in Indonesia poi, dove ebbe luogo una notevole produzione "kavya" improntata a quella indiana, il "Saundarananda" era ancora apprezzato verso il settimo secolo d.C. (28). Il carattere conservatore della leggenda buddhista nelle opere di Ashvaghosha, non può che avere favorito la loro diffusione nei paesi in cui mantennero il predominio le scuole del cosiddetto Hinayana.

Il lettore moderno, e in modo particolare quello occidentale, non deve però necessariamente riconoscersi nella critica letteraria antica per una valutazione delle opere del poeta. Nella nostra prospettiva, l'importanza di Ashvaghosha - specialmente in questo momento di generale (ma disorganica) rivalutazione della cultura indiana e buddhista - è quella di aver sollevato il materiale biografico del

Pagina 78

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt

Buddha al di sopra dell'angusto ambito del canonico senza indulgere al gusto del miracoloso e del sensazionale comune ad altre «Vite» coeve. Se da un lato questa caratteristica va vista come affermazione di particolari tecniche letterarie, quelle del "mahakavya", dall'altro è lecito

supporre che sia anche la forza della personalità dell'autore, conscio della complessità della propria scelta di rinuncia, a fargli superare il momento della pura esposizione dei fatti tràditi (29).

6. Tradizione testuale

La nostra conoscenza del "Buddhacarita" si basa sulle seguenti fonti:

1. Un manoscritto sanscrito (A) risalente agli inizi del quattordicesimo secolo, conservato nella Durbar Library di Kathmandu. Da copie effettuate a mano nel secolo scorso E. B. Cowell ha tratto la prima edizione a stampa dell'opera (1893). Il M.S. era originariamente composto da 55 fogli di palma, equivalenti ai canti 1°, 1 - 14°, 31. Alcuni fogli erano già andati dispersi ai tempi di Cowell - e per questi il "pandit" Amritananda, nel ricopiare il testo, aveva integrato delle strofe di sua composizione - mentre altri due fogli,

il settimo e l'ottavo, andarono dispersi in seguito. Anche i canti 14°, 32 - 17° dell'edizione Cowell sono opera di Amritananda, che se li attribuisce esplicitamente in una glossa ad una delle copie. Dal momento che il testo di A termina improvvisamente all'inizio del foglio 55 b, è presumibile che già nel quattordicesimo secolo la seconda metà del "kavya" non fosse più reperibile (30).

2. Due frammenti di manoscritto centrasiatico provenienti da Sorcuq, "Buddhacarita", 3°, 16-29 e 16°, 20-36, pubblicati da Weller nel 1953 (31).

3. La traduzione tibetana di tutti i ventotto canti, della quale esistono diverse redazioni xilografiche, di cui una

riprodotta fotograficamente, e un'edizione a stampa dei canti 1-17, corredata di traduzione tedesca, a cura di Weller. Sebbene il tibetano, tradotto in lingua occidentale, renda il senso del testo dove l'equivalente sanscrito è andato perduto e sia indispensabile per una buona esegesi, ciò non è sufficiente per una vera ricostruzione dell'originale, ricostruzione che risulta in pratica impossibile (32).

4. La traduzione cinese, compilata verso il quinto secolo d.C. (edita in Giappone assieme a tutto il canone buddhista nel 1924-32). Da questa, S. Beal trasse la prima traduzione in lingua occidentale del "Buddhacarita" nel 1883. Rispetto al sanscrito questa versione rimane molto libera e serve più che altro a controllare i significati di alcune parole e ad individuare le interpolazioni. Nel preparare l'edizione critica, Johnston ha fatto uso anche di un'altra «Vita» scritta in cinese, il "Fo pen hsing chi ching" in cui si trovano citate circa novanta strofe sparse dal "Buddhacarita" (33). Come si è visto, il presente lavoro comprende i canti 1-14, vale a dire la vita del Bodhisattva (il futuro Buddha) dalla sua nascita all'Illuminazione; indubbiamente è questa la parte più interessante dell'opera, e ciò costituisce non ultimo motivo fra i fattori che ne hanno determinato la conservazione a preferenza del resto. D'altronde, non è stato ritenuto opportuno includere i canti successivi, disponibili nella traduzione inglese di Johnston (v. nota 33), anche perché, essendo andato perduto l'originale, la resa del testo con la necessaria freschezza non è più possibile. Un'eccezione in questo senso è stata fatta per il primo canto, integrato nelle parti mutilate con criteri che tengono presenti anche i contributi esegetici successivi all'edizione di Calcutta, e per la seconda parte del quattordicesimo.

In alcuni punti inoltre, mi è sembrato necessario adottare una maggior fedeltà al M.S. nepalese, spesso relegato da Johnston in secondo piano di fronte a letture più attraenti ricostruite dal tibetano e dal cinese. Si ritiene infatti che le diverse tradizioni testuali su cui hanno operato gli antichi traduttori, unitamente all'immane impoverimento del contenuto inerente alla resa in un'altra lingua, abbiano a volte impedito piuttosto che favorito l'editore nella determinazione del testo originale.

Una certa libertà di interpretazione è stata mantenuta anche nella traduzione; tra le altre, sono state di valido aiuto le ipotesi di Cowell e di Formichi, quest'ultimo soprattutto per la scelta dei vocaboli (34).

NOTE

N. 1. Per gli argomenti trattati si sono viste le seguenti opere e monografie:

STORIA: A. L. Basham, "The Wonder that was India", terza edizione, London, 1967, p.p. 58-64; fig. 46.

"Papers on the Date of Kanishka" (atti di convegno), Leiden, 1968. J. Brough, "Comments on third century ShanShan and the history of Buddhism", «BSOAS», 1965, vol. 28°, 3, p.p. 582 segg. M. Bussagli, "Profili dell'India antica e moderna", Torino, 1959, p.p. 86-110.

A. T. Embree, F. Wilhelm, "India, Storia Universale Feltrinelli n. 17", (ed. orig. "Fischer Weltgeschichte"), Frankfurt, 1967; Milano, 1968, p.p. 100-115.

R. Gnoli, "L'India dalle origini alla conquista mussulmana", in "Storia universale dei popoli e delle civiltà", vol. 18°, "La civiltà indiana", Torino, 1973, p.p. 81-86.

H. Humbach, "Die Götternamen der KusanMünzen", «Z.D.M.G.», 1961, vol. 3°, p.p. 475 segg.

L. Petech, "Il subcontinente indiano", in "Le civiltà dell'Oriente", vol. 1°, Roma, 1956, p.p. 609-624.

"L'India sino alla metà del sesto secolo, I Propilei (Propyläen Weltgeschichte)", vol. 2°, Frankfurt, Berlin, 1962; Verona, 1967, p.p. 504 segg.

E. J. Rapson et al., "Cambridge History of India", vol. 1°, Cambridge, 1922, p.p. 487-536.

P. Spear, "Storia dell'India" ("India, A Modern History"), Ann Arbor, 1961; Milano, 1970, pp. 93-101

E. V. Zevmal, "278 A.D. - The Date of Kanishka", in "Kushan Studies in the U.S.S.R." (atti di convegno), Calcutta, 1970, p.p. 152-155. BUDDHISMO: H. Kern, "Manual of Indian Buddhism", Strassburg, 1896, p. 121.

E. Lamotte, "Sur la formation du Mahayana", in "Asiatica", Leipzig, 1954, p.p. 379 segg. Warder, "Indian Buddhism", p.p. 331-2, 345-6.

Botto, "Buddha e il Buddhismo", p.p. 123-134.

TESTI: S. Beal, "Chinese Accounts of India", Calcutta 1957-58, vol. 2°, p.p. 190 segg. (ristampa di "SiYuKi, Buddhist Records of the Western World", London, 1884).

N. 2. I Sarvastivadin, una delle numerose scuole premahayaniche, sostenevano l'esistenza degli elementi materiali attraverso i tre tempi, passato, presente e futuro, e ciò per spiegare logicamente sia la retribuzione delle opere passate in una vita futura sia la conoscenza sensoriale. Il

tutto si riassume nell'aforisma "sarvam asti" «tutto esiste», da cui il nome della setta. Per la vita di Ashvaghosha nella leggenda, si vedano: Beal, op. cit., vol. 3°, p.p. 333-334; B. C. Law, "Ashvaghosha" in *Encycl. Buddh.*, vol. 2°, p.p. 292-295; S. Lévi, "Notes sur les IndoScythes", «J.A.», 1896, ottobredicembre, p.p. 475 segg.; "Ashvaghosha, le Sutralamkara et ses sources", «J.A.», 1908, luglioagosto, p.p. 65 segg.; "La DrishtantaPankhti et son auteur", «J.A.», 1927, lugliosettembre, p.p. 114-115; "Encore Ashvaghosha", «J.A.», 1928, ottobredicembre, p.p. 199-200; W. Wassiljew, "Der Buddhismus", St. Petersburg, 1860, vol. 1°, p.p. 231-232.

N. 3. Confronta Johnston, B.C.-2, p.p. 14-18 romani; per il concilio, v. Lamotte, "Histoire", p. 648; A. Bareau, "Le Bouddhisme indien", in "Les religions de l'Inde", vol. 3°, Paris, 1966, p. 89; Warder, "Indian Buddhism", p. 346.

N. 4. Basti per tutte l'analisi copiosa di Bhattacharya, op. cit., p.p. 129-193; il lettore potrà trovare, nello stesso volume, ampie annotazioni bibliografiche alle p.p. 31 romano segg.

N. 5. Per il testo dello "Shariputra", confronta H. Lüders, "Bruchstücke Buddhistischer Dramen, Königlich Preussische TurfanExpeditionen,

Kleinere SanskritTexte", Berlin, 1911, Heft 1°, e soprattutto "Das Shariputrakarakana, ein Drama des Ashvaghosha", ristampa in "Philologica Indica", Göttingen, 1940, p.p. 1930 segg. La teoria della supposta unitarietà dei tre drammi centrasiatichi è di Bhattacharya (op. cit., p.p. 90-101); per una succinta refutazione, v. la recensione di J. W. De Jong, «I.I.J.» 1978, vol. 20°, 1/2, p. 125. Pagina 80

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt

N. 6. Per il testo, si è già accennato all'edizione critica di

Johnston "The Saundarananda of Ashvaghosha", London, 1928; di Johnston citiamo qui anche l'ottima traduzione, "The Saundarananda or Nanda the Fair", London, 1932.

N. 7. Confronta B.C.-2, p.p. 96-97 romani.

N. 8. Confronta Lamotte, "Histoire", p.p. 686-705, 713-718 per una trattazione esaustiva; e inoltre, Bareau, op. cit., 137-140; Warder, "Indian Buddhism", p.p. 333.

N. 9. Soprattutto per quanto concerne la scuola del Gandhara. La discussione intorno alle origini di tale espressione artistica - «reazione» filooccidentale dei Kushana per contrastare le popolazioni partiche, ovvero continuazione ideale dei regni indogreci, l'ultimo dei quali sopravvive isolato nella zona di Kabul fin verso il 40 a.C. (Rapson, op. cit., p. 507) - è tutt'altro che conclusa e attende l'apporto di nuovi dati archeologici; per un recente panorama con ampi riferimenti bibliografici, v. M. Taddei, "India", in "Archaeologia mundi", Ginevra, 1976 (edizione italiana). N. 10. Interessante al proposito è lo studio degli influssi che la stessa raffigurazione artistica avrebbe avuto sull'elaborazione della leggenda, per cui alcuni particolari iconografici di natura tecnica verrebbero interpretati come vere caratteristiche fisiche della persona del Buddha: ad esempio, dall'uso di dare un supporto alle dita delle statue unendole con una membrana, la parola "jala", in origine indicante la «rete» venosa della mano e del piede, la cui evidenza era simbolo di nobiltà («sangue blu» diremmo noi), passerebbe a indicare una specie di membrana simile a quella dei palmipedi (Lamotte, "Histoire", p.p. 737-739); si tratta, in ogni modo, di problemi molto discussi e controversi.

La coincidenza tra Gandhara e nuovi sviluppi letterari viene messa in evidenza, oltre che dagli studiosi di letteratura (v. M. Winternitz, "Geschichte der indischen Litteratur", Leipzig, 1907-22, vol. 2°, p. 200), anche dagli storici d'arte. A. Foucher, nella sua opera sistematica "L'Art grécobouddhiste du Gandhara", vol. 1°, Paris, 1905, p. 267, definisce i bassorilievi narranti la vita del Buddha "récits sur pierre", e arriva addirittura a postulare un'influenza della scultura sul "Buddhacarita" ed il "Saundarananda", ipotesi, quest'ultima, troppo netta ed unilaterale (ibid. p. 622). N. 11. Lamotte, "Histoire", p. 737.

N. 12. Confronta i seguenti riferimenti bibliografici per i testi menzionati: "Mahavastu": edizione E. Senart, Paris, 1882-97; traduzione J. Jones, London, 1949-1956; "Lalitavistara": ed. S. Lefmann, Halle, 1902-1908; traduzione (su edizione indiana del 1877) Ph. E. Foucaux, in "Annales du Musée Guimet", n.n. 6°, 19°, Paris, 1844-92. Il frammento di biografia, edito da L. De la Vallée Poussin, si trova in «JRAS», 1911, p.p. 770-772. Per le traduzioni cinesi, v. i

riassunti di Beal nell'introduzione alla versione cinese del "Buddhacarita", "The FoShoHingTsanKing" (S.B.E.) vol. 19°, Oxford, 1883, p.p. 16 romano segg. La colossale biografia inserita nel "Vinaya" dei Mulasarvastivadin è invece da considerarsi di compilazione posteriore (quarto secolo d.C. circa). N. 13. Cioè il sanscrito misto buddhista, o "Buddhist Hybrid Sanskrit", lingua letteraria di natura composita in cui confluiscono elementi «dialettali» (indoari, ma non sanscriti) diversi, cui si aggiunge l'influenza normalizzante del sanscrito soprattutto nella fonetica. Il sanscrito misto buddhista diventa sanscrito buddhista a mano a mano che si spoglia dei suoi elementi medioindiani e la sanscritizzazione

si estende a morfologia e sintassi: il risultato finale è una specie di «latino ecclesiastico» ad uso buddhista che si afferma in tutte le scuole settentrionali. Bibliografia: F. Edgerton, "Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar", New Haven, 1953; L. Renou, "Histoire de la langue sanscrite", Lyon, 1956, p.p. 206-22; Lamotte, "Histoire", p.p. 634-657.

N. 14. Per i termini della questione confronta B.C.-2 (p.p. 24-35 romani) e Bhattacharya (op. cit., p.p. 12-13; 393 segg.), che definisce lo spirito delle opere di Ashvaghosha col termine «Buddhabhakti», a nostro avviso del tutto appropriato, ma non si pronuncia in modo netto sull'affiliazione dottrinale. Tale fatto è indicativo e va rapportato a quanto segue nel testo. Confronta inoltre De Jong, loc. cit, per quanto concerne lo stato delle ricerche in Giappone; non si è purtroppo potuto consultare direttamente le opere in questione, se non il breve cenno di Demiéville ai venti versi del "Saundarananda" (16°, 49-69) nel "«Sutra della pratica» del Dhyana e del Samadhi di Kumarajiva", in «BEFEO», 1954, vol. 44, n. 2, p.p. 355-356. Sulla suddivisione del Buddhismo in Mahasamghika e Sthavira, e la derivazione dei Sanastivadin dagli Sthavira, v. Lamotte, "Histoire", p.p. 297-316, 571 segg.; Bareau, op. cit., p.p. 83 segg.; Warder, "Indian Buddhism", p.p. 212-218, 272-274; Botto, op. cit., p.p. 97105, in cui si cerca una sistemazione storica del materiale legendario. Per la setta Bahushrutiya, vedasi Encycl. Buddh. s. v. N. 15. Citata in B.C.-2, p. 36 romano nella traduzione di Takakusu.

N. 16. Warder descrive il tipo di ambiente in cui ebbe luogo la fioritura del "kavya" al cap. 8° del suo "Indian Kavya Literature", vol. 1°.

N. 17. Warder, I.K.L., vol. 2°, paragrafi 756, 937. N. 18. Ibid., vol. 1°, premessa, p. 10 romano. N. 19. Meriterebbe un capitolo a sé il discorso dei rapporti intercorrenti tra Ashvaghosha e l'epica, ma ci si dovrà accontentare di pochi superficiali accenni. Premettiamo che, nonostante l'atteggiamento favorevole a riguardo di Bhattacharya (op. cit., p.p. 235-243), non sembra ipotizzabile una conoscenza da parte del poeta del "Mahabharata" "nella sua forma attuale": troppi sono i riferimenti mitologici in cui leggende bharatiane vengono presentate con delle varianti notevoli rispetto alla tradizione pervenutaci (v. B.C.-2, p.p. 46-47 romani). Vi sono naturalmente numerosi confronti e passi paralleli, i quali in sé dimostrano una notevole dimestichezza con materiale epico - se vogliamo anche col nucleo base del "Mahabharata" - ma non provano incontrovertibilmente che questo avesse già assunto un aspetto definitivo prima del 200 d.C. (v., fondamentale, E. W. Hopkins, "The Great Epic of India", New York, London, 1902, p.p. 386-402).

Diverso è invece il caso del "Ramayana", per il quale vari studiosi hanno ipotizzato un preciso intento imitativo da parte di Ashvaghosha, seppure limitato a singoli episodi. Nel "Buddhacarita" il confronto più singolare è senza dubbio quello tra la scena delle donne addormentate (5°, 48-67) e il racconto della visita di Hanumat alle donne di Ravana ("Sundarakanda", 13°, 33 segg.), in cui la visione delle fanciulle assopite, motivo di meraviglia nell'epica, viene riadattata al contesto della leggenda buddista in modo da generare un senso di avversione.

N. 20. Dandin, "Kavyadarsha", 1°, 14-19; ed. S. K. Belvalkar, Poona, 1924.

N. 21. Warder, I.K.L., vol. 1°, parag. 48-53. N. 22. Warder. I.K.L., volumi 1, parag. 90, 2, parag. 607; Bhattacharya, op. cit., p.p. 239, 335-350; riguardo al "vatsala", è bene precisare che esso viene preso in considerazione dalla poetica (ma evidentemente in base ad un uso preesistente) solo relativamente tardi. Confronta S. K. De, "Sanskrit Poetics", vol. 2°, London, Calcutta, 1925, p. 348.

N. 23. Tale è la teoria di Bhamaha, collocato da Warder nel quarto o quinto secolo d.C., ma che altri autori vogliono più tardo; confronta I.K.L., vol. 1°, parag. 193-197; De, op. cit., p.p. 59-61. N. 24. Per un elenco con esempi, vedasi Bhattacharya, op. cit., p.p. 366 segg. In generale, la trattazione che egli dà della lingua e dello stile è condotta secondo le lince tradizionali indiane, e può risultare difficile; cionondimeno si tratta di un'analisi meticolosa e vasta (p.p. 243-382), consigliabile allo specialista. N. 25. Per la parte grammaticale confronta Johnston, B.C.-2, p.p. 6769 romani.

N. 26. Quello che Bhattacharya chiama la «floating national tradition», op. cit., p. 30.

N. 27. Per questa parte, v. Johnston, B.C.-2, p.p. 4, 25-26 romani (dove il discorso s'intreccia con la questione della scuola di Ashvaghosha), 79-82 romani; Warder, I.K.L., vol. 2°, parag. 765-768; Bhattacharya, op. cit., p.p. 30-33; 42-46; 378 segg. N. 28. Warder, I.K.L., parag. 765; il "Saundarananda" è stato fatto anche oggetto di imitazione da parte di Kumaradasa, che la tradizione vorrebbe re di Ceylon intorno all'ottavo secolo; le notizie sono riportate da Warder dall'introduzione al "Janakiharana", ed Paranavitana, Godakumbura, Colombo, 1967, p. 65 romano.

Sulla questione del "Jinacarita", che rileviamo "sub condicione", non essendosi potuto vedere direttamente il

testo, v. S. C. Banerji, "An Introduction to Pali Literature", Calcutta, 1964, p. 97.

N. 29. Warder, I.K.L., parag. 713; O. Botto, "Letterature antiche dell'India", in "Storia delle letterature d'Oriente", vol. 3°, Milano, 1969, pp 139-140.

N. 30. Cowell, op. cit., p.p. 3-9 romani; Johnston, B.C.-1, pp, 6 romano segg. Claus Vogel ha recentemente computato che Amritananda aveva terminato la sua recensione del "Buddhacarita" nel dicembre del 1828 o del 1829; per l'articolo, che dimostra la notevole dimestichezza dell'autore colle complicazioni del calendario Newari, v. «I.I.J.» 1972, vol 14°, 3/4, p.p. 210 segg.

N. 31. Confronta "Zwei zentralasiatische Fragmente des Buddhacarita", «ASAW», philhist. Kl., 1953, vol. 46°, Heft 4, p.p. 3-26 + 2 tavole. N. 32. Confronta "The Tibetan Tripitaka, Peking Edition", KyotoTokyo,

1955-61, vol. 129, p.p. 121-172. F. Weller, "Das Leben des Buddha von Ashvaghosha", Leipzig, 1926-28, volumi 1-2. Confronta inoltre A. Wayman, "Observations on Translation from the Classical Tibetan Language into European Languages", «I.I.J.», 1972, vol. 14°, 3/4, p.p. 163-4.

N. 33. Confronta "Taisho Shinshu Daizokyo", Tokyo, 1924-32, edito da J. Takakusu, i volumi 4° n. 192 ("Buddhacarita") e 3°, n. 190 ("Fo pen hsing chi ching"). Traduzioni: S. Beal, "The FoShollingTsanKing" per il "Buddhacarita", e per la seconda opera la riduzione "The Romantic Legend of Shakya Buddha", London, 1875. Fondamentale è la traduzione Johnston - l'unica redatta sia dal cinese, sia dal tibetano - che completa quella contenuta in B.C.-2: "The Buddha's Mission and Last Journey", «AcOr», 1937, vol. 15°, p.p. 22-62; 85-111; 231-292. Un'edizione critica

del "Buddhacarita" cinese e tibetano non è ancora stata tentata.

N. 34. E. B. Cowell, "The Buddhakarita of Asvaghosha", in "Buddhist Mahayana Texts", (S.B.E., vol. 49°), Oxford, 1894; C. Formichi, op. cit.

Vedasi anche la traduzione del terzo canto per opera di V. Pisani, in "Le più belle pagine della letteratura dell'India in sanscrito", Milano, 1962, p.p. 56 segg.

INDICE DEI NOMI PROPRI RICORRENTI NEL TESTO

I riferimenti sono dati per canto e numero di strofa senza altre indicazioni, per esempio "10°, 12", oppure con "passim".

ABHASVARA, una delle classi di esseri abitanti la sfera corporea ("rupadhatu"); la loro caratteristica principale è la luminosità del corpo (12°, 53).

AGASTYA, uno degli antichi veggenti (q. v.), autore di alcuni inni del "RigVeda" e particolarmente venerato nel "Ramayana". E' tradizionalmente associato alle popolazioni dravidiche del sud, alle quali avrebbe insegnato le lettere e le scienze. L'episodio della sua passione per Rohini non è altrimenti noto, ma il "Mahabharata" ricorda quello del suo matrimonio con Lopamudra (4°, 73; 9°, 26 e nota). AGNI, il fuoco come divinità. Importantissimo nel periodo vedico per quanto scarsamente antropomorfizzato, è un dio multiforme; nasce in terra dal legno combustibile, nelle acque celesti sotto forma di fulmine, in cielo sia come folgore sia come calore solare. Agni è brahmano e sacerdote: come colui che consuma l'oblazione col suo ardore, è la controparte divina dell'officiante il sacrificio. Della sua ricca mitologia postvedica, Ashvaghosha mostra di conoscere la vicenda della nascita di Skanda (q. v.), ma il più delle volte

la parola "agni" (confronta latino "ignis") e i suoi equivalenti metonimici («l'amico del vento, colui dalla nera traccia, il divoratore di offerte», eccetera) indicano semplicemente il fuoco come fenomeno fisico (1°, 61 e passim).

AHALYA, vedi GAUTAMA.

AJA, re della dinastia solare e padre di Dasharatha (8°, 79). AKANISTHA, la più alta classe di divinità del "rupadhatu", la sfera di esistenza corporea priva di passionalità. Sono generalmente descritti come fautori del Buddismo (5°, 47).

AKSHAMALA, vedi VASISTHA.

ALAKA, nome della favolosa città di Kubera (q. v.); nelle opere di Ashvaghosha compare una sola volta in un verso probabilmente di interpolazione (3°, 65 e nota).

AMBARISHA, re di Ayodhya della stirpe solare; non è nota la leggenda del suo ritorno dalla foresta d'ascesi (9°, 69). AMORE (DIO), vedi KAMA.

ANARANYA, mitico re discendente da Ikshvaku (q. v.); alla prosperità del suo regno allude uno "shloka" del "Ramayana" ("Ayodhyakanda", 119°, 10) al quale si rifà il riferimento del "Buddhacarita" (2°, 15). ANDHAKA, vedi VRISHNI.

ANGIRAS, uno dei sette grandi veggenti e dei ventun progenitori dell'umanità; talvolta è identificato con Agni (1°, 41).

ANTIDEVA SAMKRITI, il più munifico e cortese dei re dell'India epica, il cui nome appare nelle fonti brahmaniche come Rantideva, evidentemente per una diversa divisione del nome Samkritir Antideva in SamkritiRantideva. E' noto dal "Mahabharata" il suo rispetto per Vasishtha, dal quale

ottiene come ricompensa di rinascere in paradiso (1°, 52; 9°, 20, 70).

APSARAS, ninfe celesti dall'aspetto bellissimo, il cui godimento costituisce il premio dei beati nei paradisi inferiori ("devaloka"). Sono attendenti di Indra e anche di Kubera (passim; in particolare 14°, 37 segg.).

ARADA, secondo la tradizione buddhista, è uno dei maestri del futuro Buddha; confronta 7°, 54; 12° e note.

ASHADHA, re kshatriya citato nel "Mahabharata"; il mito a cui accenna il testo è ignoto alle fonti (9°, 20).

ASITA, o Devala Asita o Kaladevala è un personaggio già noto alla tradizione vedica ed epica; la sua comparsa nella biografia del Buddha presenta delle sorprendenti somiglianze coll'episodio di Simeone nel Vangelo di Luca (capitolo 2, v.v. 25-35), ma si tratta forse di somiglianze casuali diverso essendo lo spirito che anima i due racconti ("Histoire", p.p. 747-748); ammettere un rapporto di derivazione dal Vangelo è inoltre particolarmente difficile per motivi di ordine cronologico. Il nipote a cui si allude in 1°, 81, strofe forse spurie, si chiama Naradatta nella versione riportata dal "Lalitavistara", Nalaka nel "Mahavastu" e in pali (1°, 49-81). ASURA, in origine termine indicante alcune divinità vediche, passa poi al significato di «demone, titano». Gli Asura vengono immaginati come esseri dall'aspetto spesso ferino o addirittura multiforme. Più antichi degli dèi ("deva") e in origine pari a loro, decadono poi per orgoglio e vengono cacciati dal cielo; in genere sono in lotta con gli dèi, individualmente o tutti insieme (11°, 32). ASHVIN, «Quelli dai cavalli», equivalenti nella mitologia vedica ai due Dioscuri del mondo greco, sono particolarmente connessi con la bellezza e con la luce.

Nonostante il nome, essi si servono solitamente di un carro celeste e per di più trainato in genere da uccelli (7°, 7).

ATREYA, «figlio/discendente di Atri», sarebbe, secondo la leggenda buddhista, un personaggio storico che aveva praticato la medicina a Taxila ai tempi del Buddha (1°, 43); nelle fonti brahmaniche il suo nome è Punarvasu.

ATRI, uno dei grandi veggenti vedici (1°, 43). AURVA, figlio di Cyavana e Arushi, nasce dalla coscia ("uru") della madre, onde il nome «Proveniente dalla coscia»; il mito è narrato nel "Mahabharata" (1°, 10).

BALI, re degli Asura (q. v.), riesce ad assurgere al trono del fratellastro Indra mediante la sua devozione al Dharma e la sua ascesi; in seguito, viene privato del regno e relegato nelle regioni infere da Vishnu, incarnatosi come nano ("vamana"). Ashvaghosha non accenna però all'intervento del dio, "clou" dell'episodio nelle versioni epiche e puraniche (9°, 20; 11°, 16).

BHARADVAJA, figlio illegittimo di Brihaspati (q. v.) da questi generato a Mamata, moglie di suo fratello Utathya. All'atto del concepimento, Mamata era già incinta di Dirghatapas o Dirghatamas, che dal grembo cercò di opporsi a Brihaspati e venne da questi condannato a nascere cieco: Bharadvaja invece, secondo le recensioni più tarde del mito, venne adottato da Bharata (4°, 74).

BHARGAVA, nome di un asceta contemporaneo del Buddha (6°, 1; 9°, 27).

BHAVA (forse = «benessere»), dapprima nome di divinità vedica, in seguito diventa un epiteto di Shiva; nel "ShatapathaBrahmana" è usato anche come epiteto di Agni, e pure l'uso che ne fa Ashvaghosha riflette una certa ambiguità: Bhava è detto padre del dio dai sei volti

(Skanda), ma si tratta per l'appunto di una paternità contesa tra Shiva e il dio del fuoco; confronta SKANDA (1°, 88). BHIMARATHA, uno dei re di Benares il cui nome compare nelle genealogie dei sovrani di quella città (14°, 107).

BHISHMA, incarnazione terrena di uno dei Vasu (q. v.) ed eroe del "Mahabharata", nel quale rappresenta una delle figure di maggior rilievo morale. La sua abnegazione giunge fino alla rinuncia completa al trono e alla vita coniugale per permettere al padre Shantanu di sposare Kali (q. v.) e di legittimare la successione dei figli nati da lei (9°, 25). Allorché, alla morte di Shantanu, Ugrayudha volle sposare Kali, Bhishma lo uccise (11°, 18). BHRIGU, veggente capostipite della linea dei Bhargava, di cui il discendente più illustre è Rama Bhargava o Parashurama (1°, 41; 9°, 25).

BHUTA, «esseri», spiriti o demoni per lo più malefici o dispettosi; nell'epica sono solitamente definiti attendenti di Shiva o di Kubera (13°, nota 1; shlo. 17 segg.).

BODHISATTVA, il futuro Buddha, «Colui che ha l'essenza dell'Illuminazione»; termine con cui il Buddhismo antico designa il Buddha storico e i Buddha del passato prima del conseguimento della Bodhi («Risveglio, Illuminazione»), sia nelle loro vite anteriori sia nell'ultima esistenza (passim).

BRAHMA, dio creatore, padre degli dèi e dei Titani (Asura), reggente del "brahmaloka", il paradiso da cui è assente ogni passionalità. La funzione di Brahma, imparziale giudice dei meriti ascetici di tutte le creature, si approssima a quella di Zeus nel mondo classico; ma la sua supremazia sugli dèi nel Buddhismo è solo apparente: Brahma è anch'egli soggetto al ciclo della morte e della nascita, per quanto la sua vita si misuri in tempi lunghissimi. Anche il

suo ruolo di creatore viene visto come illusorio, la nascita di altri esseri dopo di lui essendo esclusivamente dovuta al loro decadere da altri livelli di esistenza più elevati. Brahma, come Indra, è naturalmente inferiore al Buddha; i suoi interventi dimostrano molto bene la sua posizione subordinata di semplice fautore del Buddhismo. Nel Brahmanesimo invece, il primato di Brahma finisce per essere infranto dall'insorgere dei culti di Vishnu e di Shiva come divinità supreme; confronta inoltre DHRUVA e SVAYAMBHU (12°, 51; 14°, 98). BRAHMAN, l'Assoluto, il principio universale da cui dipende l'evoluzione della materia e che si identifica anche con l'anima individuale (12°, nota 2; shlo. 42, 65).

BRIHASPATI, in epoca vedica nome di una divinità; in seguito viene considerato uno dei veggenti, sacerdote di corte ("purohita") degli dèi così come Shukra lo è per gli Asura. Gli si attribuisce un codice di leggi e, in genere, le funzioni di consigliere dei celesti, aspetti confermati anche nel "Buddhacarita" (1°, 41; 9°, 10, 12). Secondo il mito puranico, la moglie di Brihaspati, Tara («stella»), viene rapita dal dio lunare Soma; il ratto dà luogo ad una guerra che vede impegnati da una parte Soma e gli Asura, dall'altro Indra, Brihaspati e gli altri dèi. Per intervento di Brahma, Soma è costretto a restituire Tara, ma il bambino nato da lei, Budha, viene riconosciuto come figlio del dio lunare (4°, 75); il mito aveva forse un originale significato cosmologico o astrale, dal momento che i personaggi principali sono identificati anche con alcuni corpi celesti: Brihaspati è il pianeta Giove e il reggente della costellazione Pushya (2°, 36), Budha è reggente di Mercurio. Per l'episodio di Brihaspati e Mamata, vedi BHARADVAJA. BRIHATPHALA,

classe di dèi dei paradisi corporei, o "rupadhatu"; il nome significa «grande frutto» o «grande ricompensa» (12°, 58). BUDDHA, «il Risvegliato, l'Illuminato»; il termine indica il Buddha vissuto in questa era cosmica (Gautama Siddhartha), o uno dei Buddha delle ere cosmiche passate, ma solo ad avvenuto conseguimento

dell'Illuminazione (passim); v. anche BODHISATTVA. BUDHA, figlio di Soma e Tara; vedi BRIHASPATI (4°, 75).

CAITRARATHA, nome del giardino di piacere di Kubera (q. v.); deriva il suo nome dal fatto di essere coltivato da Citraratha, uno dei Gandharva, semidei e musicisti divini (1°, 6; 4°, 78; 14°, 41). CANDALA, nome di una casta di infimo livello, a cui appartenevano i figli di uomini shudra e di donne brahmane; ai Candala competevano le esecuzioni e lo sfruttamento della prostituzione, ma non potevano avere contatti fisici coi membri delle altre caste (4°, 77).

CHANDA, CHANDAKA, lo stalliere che accompagna il futuro Buddha nella sua fuga dal palazzo di Kapilavastu (passim). C

YAVANA, figlio di Bhrigu, saggio a cui si attribuiscono degli inni del Veda. Nel "Mahabharata" si narra che Cyavana, assistendo all'eccidio di numerosi pesci ad opera di alcuni pescatori, non riuscì a esprimere in modo adeguato il suo dolore, ma si limitò a sospirare ripetutamente (Mabh. 13°, 50); Valmiki invece (q. v.), in presenza di una situazione molto simile, seppe creare lo "shloka" (1°, 43). DANDAKA, vedi MEKHALA.

DASHARATHA, padre di Rama, re della dinastia solare. Vincolato da un'incauta promessa fatta alla moglie più giovane Kaikeyi, è costretto a esiliare il figlio nelle selve per quattordici anni, ma muore di crepacuore subito dopo

averlo bandito (8°, 8, 79, 81). DEVI, «la dea»; appellativo ambiguo della madre di Skanda; in 1°, 61 può riferirsi alla dea fluviale Ganga, a Parvati consorte di Shiva, ovvero designare (come plurale «le dee») le Pleiadi, divine nutrici del dio della guerra; altrove la parola è usata come titolo per le donne del casato di Shuddhodana, da tradursi quindi «Maestà, Principessa».

DHARMA (dio), personificazione della Legge morale, in seguito assimilato a Yama, divinità della morte (10°, 19). DHRUVA, designato come fratello maggiore di Bali e di Indra, è ritenuto da Johnston un appellativo di Brahma, ma l'identificazione non è completamente sicura. Nell'epica, Brahma è generalmente antenato dei due dèi, e solo raramente fratello; inoltre, Dhruva per Brahma è attestato solo nei lessici (9°, 20).

DIRGHATAPAS, «lunga ascesi», altrove Dirghatamas, «lunga tenebra», figlio di Mamata e Utathya, nato cieco in seguito ad una maledizione di Brihaspati. Ashvaghosha lo dice Gautama, cioè appartenente al "gotra" di Gautama, una delle 49 tribù brahmaniche; il racconto dei suoi rapporti con una donna shudra si trova in Mabh. 1°, 98 (4°, 18). DRUMA, re dei Shalva, personaggio citato più volte da Ashvaghosha e probabilmente identico al Dyumatsena della tradizione epica, un re dei Shalva costretto a ritirarsi con moglie e figlio nella selva perché cacciato dal trono da un usurpatore. In seguito, per i meriti ottenuti dalla nuora Savitri, riacquistò il regno e il passato splendore (9°, 20, 70; S.N. 7°, 51). FORTUNA (dea), vedi SHRI.

GANGA, la dea Gange; per un certo tempo fu compagna di Shantanu, dal quale ebbe Bhishma (9°, 25); è anche una delle madri di Skanda (q. v.).

CARUDA, il veicolo di Vishnu, mezzo uomo e mezzo volatile, signore di tutti gli uccelli (13°, 54).

GAUTAMA, uno dei veggenti, marito di Ahalya. Sua moglie venne sedotta da Indra e quindi maledetta dal marito a rimanere invisibile agli uomini per lunghissimi anni. Indra invece, secondo il "Ramayana" ("Adikanda", 49°), è castigato con la perdita dei genitali (4°, 72). GAUTAMA, nome di una tribù brahmanica a cui appartenevano numerosi personaggi, in particolare Kapila (q. v.). Da Kapila, secondo il "Saundarananda", il nome Gautama passa anche ai suoi discepoli, capostipiti del clan degli Shakya. Gautama (pali Gotama) non è quindi nome personale del Buddha, ma una sorta di appellativo gentilizio. Gli altri Gautama nominati nel "Buddhacarita" sono Manthala (4°, 17), Dirghatapas (4°, 18), e l'asceta marito di Ahalya, di cui al lemma precedente (4°, 72).

GAUTAMI, nome di famiglia della madre adottiva del Bodhisattva; il nome proprio, Mahaprajapati, non compare nel "Buddhacarita". GAYA, nome di un reveggente spesso citato nel "Mahabharata"; nel sito del suo eremo sulle sponde della Nairanjana, il Bodhisattva raggiunge l'Illuminazione. Il luogo, oggi Bodh Gaya nel Bihar, è tuttora sacro al Buddismo (12°, 89).

GIRIVRAJA, vedi RAJAGRHA.

HIMALAYA, la catena montuosa che segna i confini settentrionali dell'India; Ashvaghosha nel "Buddhacarita" fa uso esclusivamente del sinonimo Himavat, ma si è preferito il nome più corrente in italiano (passim).

HARYANKA o Haryanga, re antenato di Shrenya e discendente da Brhadraha (11°, 2). IDA, vedi PURURAVAS.

IKSVAKU, figlio di Manu, uno dei patriarchi della dinastia solare; da lui discendono le famiglie reali di Rama e di sua moglie Sita, nonché la stirpe degli Shakya, secondo quanto narra il Buddha nel "Dighanikaya" pali, 3°, 1, 16. L'episodio viene ripreso da Ashvaghosha nel primo canto del "Saundarananda" (S.N., 1°, 18 segg.); confronta anche SHAKYA (passim).

INDRA, una delle divinità più importanti del periodo vedico ed epico. E' re del "devaloka", il paradiso sensuale dei «trentatré dèi» a cui si accede mediante le mortificazioni e le buone opere. Indra è un dio giovane, guerriero; la sua arma è la folgore, il suo veicolo l'elefante Airavata. Egli è campione degli dèi nelle battaglie contro gli Asura, benefattore dei virtuosi, dio della pioggia: con tutto ciò la sua statura morale varia a seconda degli episodi. Per i Buddhisti, come nel caso di Brahma, Indra è un dio "protempore", destinato a decadere dalla sua posizione coll'esaurirsi del suo merito; ma anche nell'epica vi sono degli episodi in cui egli viene temporaneamente privato della sua posizione.

Nel "Buddhacarita", i riferimenti a Indra sono numerosi: innanzitutto si tratta di un personaggio dai molti nomi, che nella traduzione sono stati per lo più resi «Indra» per semplicità: egli è Maghavat «munifico», Puramdara «distruttore di città», Vajrabahu «braccio di folgore», Marutvat e Vasava in quanto signore dei Marut (i venti) e dei Vasu (q. v.), Valabhid «uccisore di Vala», e ancora Shakra «il forte», Shatakratu «colui dai cento sacrifici» per citarne solo alcuni. Il nome Indra acquista poi un significato generico di «ottimo», per cui "narendra" = «ottimo fra gli uomini», uno dei termini usati per indicare il sovrano.

Gli episodi mitici a cui Ashvaghosha fa riferimento sono spesso solo accennati: la relazione di Indra con Ahalya moglie di Gautama (q. v.), tema ricorrente nell'epica e nella letteratura successiva (4°, 72); l'uccisione del demone Vritra, con la quale Indra si macchia di brahmanicidio ed è costretto a fuggire lasciando il trono vacante (8°, 13; 11°, 14; confronta NAHUSHA); la sua sconfitta da parte di Bali, re degli Asura e suo fratello per parte di padre (11°, 16); la sua azione a fianco di Brihaspati nella guerra contro Soma e gli Asura (7°, 43). Altrove, i riferimenti sono così indefiniti che appare difficile stabilire se alludano a fatti specifici o a uno stato generico delle cose: così dove si parla dell'amore fra Indra e Shaci sua sposa (2°, 27 e nota) o del rispetto reciproco tra Indra, Shukra e Brihaspati (9°, 10, 12). Indra interviene anche direttamente nel "Buddhacarita" assieme a Brahma, per convincere il Buddha a predicare la sua Legge agli uomini: quest'ultimo episodio appartiene naturalmente alla tradizione buddhista e va pertanto distinto dai precedenti (14°, 98 segg.).

IPERBOREI, sansc. "uttarakuru" («Kuru del nord»), popolo favoloso situato a nord del monte Meru (q. v.); il paese degli Iperborei è inaccessibile ai comuni mortali, ma vi nascono uomini che campano undicimila anni, la natura provvedendo alle loro necessità materiali spontaneamente (4°, 10).

JAIGISHAVYA, uno degli antichi maestri del Samkhya; il suo nome compare anche nel "Mahabharata" (12°, 67).

JANAKA, nome di famiglia della dinastia reale di Mithila nel Videha, comune a molti personaggi, il più famoso essendo Siradhvaja, suocero di Rama. Ashvaghosha non sembra operare distinzioni: il Janaka da lui ricordato come

uno dei fondatori del Samkhya può corrispondere a più sovrani filosofi di questo nome nel "Mahabharata" (1, 45; 9°, 20; 12°, 67).

JANGHA, nome di una cortigiana non altrimenti identificabile (4°, 17). JAYANTA, figlio di Indra e di Shaci, figura divina nel complesso piuttosto scialba (9°, 5, 12; v. anche 5°, 27 e nota a 2°, 27). Pagina 87

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt

KA, «Chi?», appellativo del "deus ignotus" in "RigVeda", 10°, 121, viene alla fine di tale inno identificato con Prajapati «Signore delle creature» (q. v.). Nei Brahmana, Ka e Prajapati sono sinonimi, ma in seguito, col passare delle funzioni creative ad altri dèi, «Chi?» diventa uno dei molti nomi di Brahma o Vishnu. Ashvaghosha si riferisce probabilmente alla più antica tradizione dei "Brahmana" (2°, 51).

KAILASA, montagna del Himalaya dimora di Kubera (q. v.), dio della ricchezza (2°, 30; 10°, 41).

KAKSHIVAT, figlio di Dirghatapas (q. v.); la sua nascita miracolosa è sconosciuta alle fonti (1°, 10).

KALA, nome di un re dei Naga (q. v.); l'episodio del suo incontro col Bodhisattva prima dell'Illuminazione compare anche nel "Mahavastu" (12°, 116).

KALAMA, nome di famiglia dell'asceta Arada (12°, 2). KALI o Satyavati, figlia di Uparicara e dell'Apsaras Adrika condannata a vivere in un fiume sotto forma di pesce. Kali venne allevata da un pescatore e, giunta in età adulta, venne sedotta dall'asceta Parashara mentre lo traghettava al di là della Yamuna; dalla loro unione nacque Krishna Dvaipayana o Vyasa. In seguito, riavuta la verginità per grazia di

Parashara, Kali andò in sposa a Shantanu; vedi BHISHMA, SHANTANU (4°, 76).

KAMA, KAMADEVA, l'Eros indiano che con le sue frecce infiamma d'amore i cuori; viene descritto come bello d'aspetto, armato di cinque dardi e di un arco di canna da zucchero (di fiori nel "Buddhacarita"); il suo veicolo è il pappagallo, suoi emblemi sono lo stendardo recante un pesce in campo rosso o un fiore di mango (13°, 72), e il pavone. Incenerito da Shiva per aver cercato di farlo invaghiare di Parvati, è detto «il disincarnato» ("ananga"). Dai Buddhisti viene identificato con Mara, dio della morte (passim; vedi in particolare canto 13°, note 1 e 2).

KANTHAKA, il cavallo usato dal Bodhisattva nella sua fuga da Kapilavastu (canti 5°, 6°, 8°).

KAPILA, mitico fondatore del Samkhya, personaggio ben noto all'epica e ai Purana, che ne fanno un'incarnazione di Vishnu. Ashvaghosha identifica Kapila con una delle «sostanze» del Samkhya (12°, 21, nota 5) in un passo di difficile interpretazione.

Non è chiaro se questo Kapila sia lo stesso Kapila Gautama citato in S.N., 1°, 1: secondo questo racconto, egli avrebbe accolto nel suo eremo i figli esuli di Ikshvaku, ingiungendo loro di fondare una città in quello stesso luogo dopo la sua morte, onde il nome dato a questa di Kapilavastu, o «luogo di Kapila» (S.N., canto 1°).

KAPILAVASTU, la capitale del regno (così in Ashvaghosha; ma probabilmente si trattava di una repubblica oligarchica) degli Shakya (q. v.); per il nome vedi il lemma precedente. La città era situata nell'odierno Terai nepalese.

KAPINJALADA, il figlio di Vasishtha e di Aksamala; il nome è probabilmente un appellativo di casta, confronta S.N., 7°, 28 nota (4°, 77).

KARALAJANAKA, uno dei Janaka re di Videha; nell'epica è particolarmente associato a Vasishtha, che gli impartisce lunghi insegnamenti sul metodo per raggiungere la Liberazione. Il suo ratto di una donna brahmana fu la causa della distruzione del regno di Videha (4°, 80; 13°, 5).

KASHI, la città di Benares (14°, 107-8, nota 10). KASHISUNDARI, «bella di Kashi», forse un semplice esornativo e non nome proprio: in Mabh. 1°, 100, si afferma che Vyasa ebbe un figlio da una ancella di Ambika, figlia del re di Kashi, ma il nome della madre non è mai citato nelle fonti epiche o puraniche. Ashvaghosha mostra di conoscere una versione molto diversa dell'episodio sempre che si tratti della stessa vicenda: in S.N., 7°, 3 viene ribadito che la donna era una meretrice e che l'incontro era avvenuto a Kashi, due fatti che contrastano col racconto epico, in cui Vyasa è chiamato a dare discendenti a due sorelle vedove, una delle quali manda una schiava al proprio posto (4°, 16). KIRATA, confronta 3°, 12, nota 1.

KRISHNA, è citato una volta nel testo sanscrito del "Buddhacarita" (come Shauri «il discendente di Shura», vedi 1°, 45) e ancora nel "Saundarananda" e nella parte tibetana delle "Gesta", ma non vi sono indizi che l'eroe avesse già assunto quei caratteri divini che avrà poi nella "BhagavadGita"; tutto sommato i riferimenti ai personaggi principali di questo ciclo epico sono scarsi e di poco rilievo. KUBERA, il dio della ricchezza, reggente delle regioni settentrionali, guardiano dei tesori della terra. Nel "Buddhacarita" ha molti nomi, quasi tutti connessi con le

sue prerogative plutoniche: «Signore delle ricchezze» (Dravinapati, Dravinendra), «Datore di beni» (Dhanada). Sue sedi sono il Kailasa, la città di Alaka, il giardino di piacere Caitraratha, dove vive circondato da Apsaras e Yaksha (q. v.). E' rappresentato come un essere deforme con tre gambe e solo otto denti (passim).

KURU, re discendente da Bharata, antenato di Dhritarashtra e di Pandu, i re da cui discendono i due rami rivali che si fronteggiano nella guerra del "Mahabharata" (4°, 79).

KURU (stirpe), i discendenti di Kuru (vedi sopra) fino a Pandu e Dhritarashtra; in seguito solo la progenie di quest'ultimo, i figli di Pandu essendo noti come Panduidi o Pandava. I Kuru (o Kuruidi, o Kaurava) vengono sterminati nella battaglia combattuta nel Kurukshetra coi Pandava, al termine di una lunga contesa. Il "casus belli", in cui vengono poste tutte le premesse per l'eccidio finale, è rappresentato da una fraudolenta partita a dadi giocata dai due rami della famiglia più di tredici anni prima (11°, 31 e nota).

KUSHIKA, nonno paterno di Vishvamitra (1°, 44).

LOPAMUDRA, moglie del veggente Agastya (q. v.); secondo la tradizione

epica venne foggata dallo stesso Agastya da parti di diversi animali, ma il mito a cui accenna brevemente il "Buddhacarita" non fa menzione di questo particolare (4°, 73).

LUMBINI, nome del parco situato presso Kapilavastu in cui Maya diede alla luce il Bodhisattva; il toponimo moderno è Rummindei (1°, 6). LUNA, DIO LUNARE, vedi SOMA. MADRI, vedi PANDU.

MAGADHA, regione corrispondente ai distretti di Patna e Gaya nel Bihar meridionale; fu luogo d'origine di due grandi dinastie imperiali, quella dei Maurya e quella dei Gupta (10°, 10, 41; 11°, 1). MAHAMAYA, MAYA, nome della madre del Bodhisattva; confronta canti 1°, 2°.

MAHASUDARSHA, nome di un re, difficilmente identificabile con uno dei

personaggi dell'epica o dei Purana; il "BhavishyaPurana" ricorda un re Sudarshana che si rifugiò nel Himalaya con la moglie per sfuggire al diluvio, mentre le genealogie pali ("Dipavamsa", "Mahavamsa") citano un certo Mahasudassana (8°, 62).

MAHIDHARA, uno dei nomi della montagna occidentale dietro alla quale si pensava tramontasse il sole (4°, 100). MAMATA MARUTI, vedi BHARADVAJA.

MANDAKINI, il Gange nel suo aspetto celeste come fiume del paradiso (14°, 41).

MANDARA, montagna mitica, le cui coordinate geografiche variano nelle fonti. Viene solitamente identificata col Mandaragiri situato presso Bhagalpur (6°, 13).

MANDHATRI, antico sovrano nato, secondo fonte buddhista, dalla testa del padre. Il suo merito era tale che riuscì a ottenere metà del regno di Indra, ma alla fine dovette soccombere anch'egli alla legge del "karman".

Il racconto si trova nel "Divyavadana" (capitolo 17°) e nei "Jataka" (n. 258), ma l'episodio non ha rapporti con la leggenda brahmanica di Mandhatri salvo, in parte, per la nascita miracolosa. Entrambi i resoconti buddhisti narrano delle piogge d'oro e di gioielli da lui ottenuti col suo potere (1, 10; 10°, 31; 11°, 13).

MANTHALA GAUTAMA, asceta non meglio identificato; la strofe in cui appare il riferimento è tuttavia sospetta (4°, 17). MANU, figlio della divinità solare Vivasvat, progenitore della dinastia solare e dell'umanità in generale. Con Manu è connesso il mito del diluvio e dell'arca, profondamente simile al racconto della "Genesi". Ebbe dieci figli di cui è noto il nome, ma nessuno di questi è da riconoscersi nell'accento in 8°, 78, per il quale sembra più appropriato lo "shloka" 1°, 70, 15 del "Mahabharata" sui cinquanta figli di Manu periti lottando tra di loro (2°, 16; 8°, 78); confronta anche PRAJAPATI.

MARA, dio della morte e nel contempo dio dell'amore, tentatore del Buddha e signore degli animi umani; nelle (tarde) raffigurazioni buddhiste tibetane ha l'aspetto di un mostro che divora gli esseri delle cinque sfere dell'esistenza. Nel "Buddhacarita" è associato alla figura di Kama (q. v.), confronta canto 13°, note 1, 2. I nomi delle sue figlie e dei suoi figli variano a seconda dei testi; ad ogni modo si tratta solo di personificazioni dei vari vizi associati col dio, non di figure divine particolarmente caratterizzate.

MAYA (dea), personificazione del potere magico in origine associato agli Asura (q. v.) e in seguito divenuto prerogativa di Vishnu. Come personaggio divino, Maya può essere la consorte del demone Shambara, oppure la moglie di Vishnu, ShriLaksmi (1°, 2).

MEKHALA, assieme ai Dandaka, è citato come nome di popolazione caduta in rovina per i suoi peccati, in particolare, secondo lo studio di Johnston, per quello della caccia, «vizio dei re» (11°, 31 e nota). MERU, montagna sacra situata, secondo la geografia mitica indiana, a nord del Himalaya; sulla sua cima si trovava il paradiso degli dèi.

Secondo il pensiero tradizionale indiano, il Meru è il centro o l'asse della terra, è più alto del sole, brilla di luce propria ed è del colore dell'oro; naturalmente, è inaccessibile ai peccatori (passim). NAGA, esseri semidivini, metà uomini e metà serpenti, che nelle leggende buddhistiche assumono per lo più un atteggiamento favorevole verso la Legge, fatto in cui si può ravvisare il tentativo di esorcizzare la loro natura in realtà pericolosa per l'uomo; nelle raffigurazioni hanno viso umano, ma il collo è adorno del caratteristico cappuccio del cobra e il corpo è quello del serpente. Sono creature ctonie o acquatiche; spesso custodiscono tesori (13°, 30).

NAGARI, l'eremo di re Gaya, probabilmente sito nella località altrove detta Uruvela o Uruvilva (12°, 89).

NAHUSHA, re della dinastia solare, padre di Yayati. Quando Indra, perseguitato dalla propria colpa per aver ucciso il brahmano Vritra, fuggì dal paradiso lasciando vacante il posto, Nahusha venne eletto in sua vece dagli dèi. In seguito, ebbro di potere, Nahusha pretese in moglie Shaci e si fece trasportare in lettiga dai veggenti fino da lei: maledetto da costoro, venne trasformato in un serpente acquatico (2°, 11; 11°, 14, 16).

NAIRANJANA, il fiume sulla riva del quale il Bodhisattva ebbe l'Illuminazione; il nome odierno è Lilajan (12°, 90, 108). NALAKUBARA, figlio di Kubera (q. v.); i riferimenti citati nel "Buddhacarita" sono abbastanza generici (1°, 89; 5°, 45). NANDABALA, la fanciulla che nutre il Bodhisattva dopo il suo digiuno; benché si tratti di un episodio comune a tutte le redazioni, il nome appare in questa forma solo nel "Buddhacarita" (12°, 109). PADMA, uno dei quattro

"diggaja", gli «elefanti dei punti cardinali» che proteggono il creato; nel "Ramayana" è il guardiano del meridione (2°, 3).

PADMA, PADMASHRI, la dea Shri in quanto nata dal loto spuntato in fronte a Vishnu (Mabh. 12°, 59, 133), oppure, nella versione puranica, come sorta dal loto generato dalla frullatura dell'Oceano ("VishnuPurana", 1°, 9°); confronta anche SHRI (1°, 2; 4°, 36).

PANDAVA, nome di una collina situata presso Rajagriha (10°, 14, 17). PANDAVA, i discendenti di Pandu, uno dei rami della stirpe dei Kuru o Kaurava (q. v.), e in particolare i cinque eroi del "Mahabharata", Yudhishtira, Arjuna, Bhima, Nakula e Sahadeva; confronta PANDU (10°, 17).

PANDU, il capostipite dei Pandava (v. sopra); sposò Kunti e Madri, ma non poté avere figli da loro poiché era stato maledetto da un asceta a morire nel momento in cui si fosse congiunto con una donna (a Kunti, tuttavia, venne concesso di avere cinque figli dagli dèi). Un giorno non seppe resistere alle grazie di Madri e, incurante della propria sorte, cadde morto tra le sue braccia (4°, 79). PARASHARA (asceta), vedi KALI.

PARASHARA IL VENERABILE, filosofo del Samkhya primitivo, identificato da Johnston con Pancashikha; il "Mahabharata" lo confonde a volte coll'asceta omonimo (12°, 67).

PARVATI, o Uma, la divina consorte di Shiva, figlia del Himalaya. Compare una volta in un riferimento diretto (13°, 16), e forse anche come Devi nell'accento alla nascita di Skanda (1°, 61). Confronta KAMA, SKANDA.

PRAJAPATI, «Signore delle creature», il dio creatore nei "Brahmana" e nelle "Upanishad"; nell'epica, Prajapati è

Brahma, ed è affiancato da numerosi demiurghi o progenitori detti o i ventun Prajapati». Nel "Buddhacarita" questo nome indicherebbe una delle «sostanze» del Samkhya (v. 12°, 21 e nota), ed è inoltre usato come epiteto di Manu, uno dei ventuno (8°, 78); vedi anche KA.

PRETA, in origine sinonimo di Pitri, indica i trapassati o i Mani; ma mentre i Pitri «i Padri» sono venerati e rispettati, i Preta incarnano già in epoca epica l'aspetto spettrale e infausto connesso con i morti. Nella sistemazione cosmicomorale buddhista, essi popolano una delle cinque sfere del ciclo samsarico, dove la caratteristica principale dell'esistenza è l'incapacità di soddisfare la fame e la sete. Sebbene i tormenti dei Preta non siano paragonabili a quelli infernali, la loro è comunque una "durgati", «rinascita infausta» (14°, 27 segg.).

PRITHU, mitico re dei tempi antichi, connesso coll'istituzione dell'agricoltura (intesa come mungitura della terra trasformata in vacca); nacque in modo miracoloso dalla mano del corpo del padre Vena (1°, 10).

PUNARVASU, uno degli asterismi o costellazioni dello zodiaco lunare (9°, 11).

PURURAVAS, figlio di Budha e Ida, personaggio vedico connesso originariamente col sole e l'alba, nell'epica è un potente re della dinastia discendente da Soma. Amò l'Apsaras Urvashi e divenne pazzo quando la perdette per una maledizione (11°, 15; 13°, 12). PUSHYA, uno degli asterismi lunari; confronta 1°, 9 nota e 2°, 36. RAGHU, re della stirpe di Ikshvaku, antenato di Rama (q. v.) che da lui è detto appunto Raghava (6°, 36).

RAHU, un nome dell'Asura Sainihikeya, che riuscì a impossessarsi dell'Ambrosia ("amrita") degli dèi

introducendosi furtivamente tra loro. Vishnu allora, avvertito da Surya e da Soma (sole e luna), lo decapitò col suo disco. Poiché erano già venuti a contatto con l'"amrita", la testa e la coda del demone rimasero vivi e vennero collocati nel cielo coi nomi di Rahu e Ketu. Rahu conserva ancora un odio profondo per i due luminari celesti, sui quali si vendica divorandoli periodicamente (= l'eclisse; Rahu e Ketu sono le personificazioni dei nodi ascendente e discendente dell'orbita lunare), ma poiché è privo di corpo non può trattenere gli astri che ingoia (2°, 46 e nota; 9°, 28).

RAHULA, figlio del futuro Buddha e di Yashodhara. Entrò anch'egli nella comunità buddhista: è considerato uno dei patriarchi della scuola Vatsiputriya (2°, 46; 8°, 67; 9°, 28).

RAJAGRIHA o Girivraja, antica capitale del Magadha, situata in un anfiteatro naturale di colline nei luoghi dell'odierno villaggio di Rajgir, distretto di Patna, Bihar meridionale (10°, 1, 9; 11°, 2, 73). RAMA, figlio di Dasharatha (q. v.), eroe dell'epica di Valmiki "Ramayana" solitamente ritenuto incarnazione di Vishnu; la sua vicenda costituisce uno degli spunti epici di maggior rilievo da cui Ashvaghosha trae materiale per paragoni e similitudini, come quando si compiace di sottolineare le analogie tra il volontario esilio di Sarvarthasiddha e quello di Rama, o tra il dolore di Shuddhodana e quello di Dasharatha; i collegamenti impliciti o espliciti sono numerosi nei canti 8° e 9°. Il mito di Rama è complesso e difficile da riassumere anche schematicamente: il nucleo della saga parte dal suo esilio nella foresta per volontà del padre assieme alla moglie Sita e al fratello; Sita viene in seguito rapita dal demone Ravana e portata a Larika, donde la guerra condotta da Rama e dai suoi alleati, le scimmie e gli orsi, per riprendere la sposa. In

tutte le sue traversie Rama non viene mai meno alla sua fama di re devoto al "dharma" anche a costo di gravi sacrifici e rinunce personali: come eroe epico si avvicina quindi per certi aspetti al virgiliano Enea. RAMA BHARGAVA, «discendente di Bhrigu» è detto anche Parashurama «Rama dall'ascia»; anch'egli viene considerato una delle incarnazioni di Vishnu. La sua obbedienza al padre, a cui si allude in 9°, 25, lo portò ad uccidere la madre. ROHINI, moglie di Soma; confronta AGASTYA. RISHYASHRINGA, figlio dell'asceta Vibhandaka, venne allevato nella foresta dal padre senza alcun contatto con altri esseri umani. Avendo i brahmani profetizzato che la sua presenza sarebbe stata indispensabile per la celebrazione di un certo sacrificio, il re degli Anga mandò sua figlia Shanta a sedurlo, e la fanciulla riuscì nell'intento fingendosi un asceta "sui generis". L'episodio, particolarmente grazioso, è riportato sia dal "Ramayana" sia dal "Mahabharata" (4°, 19).

SHACI, moglie di Indra (1°, 2; 2°, 27); vedi INDRA. SHAKRA, uno dei nomi di Indra, (q. v.).

SHAKYA, pali Shakya, Sakka, nome del clan di appartenenza del Bodhisattva, derivato, secondo la tradizione, dal fatto che i tre capostipiti si rifugiarono in un bosco di alberi shaka quando vennero esiliati dal padre Ikshvaku. Confronta "Dighanikaya", 3°, 1, 16; S.N., 1°, 24. Il nome ricorre frequentemente in tutto il "Buddhacarita". SAMJAYA, o Srinjaya, forma più consueta del nome nelle fonti brahmaniche, era un re della stirpe di Ikshvaku. Ebbe un figlio per grazia del veggente Narada, Suvarnanisthivin (...) («colui dall'aurea escrezione»), dotato di facoltà simili a quelle dell'oca dalle uova d'oro. In entrambe le redazioni bharatiane del mito Suvarnashtivin

trova la morte: nella prima viene ucciso da alcuni banditi, cupidi di impadronirsi della fonte dell'oro, nella seconda viene fatto trucidare da Indra, geloso dello splendore del fanciullo. Le versioni epiche aggiungono anche un lieto fine un po' posticcio, in cui Narada fa risuscitare il principino (8°, 77).

SANATKUMARA, solitamente è il nome di uno dei figli nati dalla mente di Brahma; confronta 2°, 27 e nota; 5°, 27. Nel secondo passo citato la simmetria della similitudine sembra indicare un rapporto di parentela con Indra: forse Sanatkumara non indica tanto un personaggio divino specifico, quanto un dio che mantiene inalterata la sua verginità: confronta il contesto di purità rituale in cui Sanatkumara - questa volta identificato con Skanda (q. v.) - interviene in favore dell'anima in "Chandogyopanishad", 7°, 26, 2. SHANTA, vedi RISHYASHRINGA.

SHANTANU, re discendente di Kuru, amò per un certo tempo Ganga (la dea Gange) dalla quale ebbe un figlio, Bhishma; è presumibilmente a questo episodio che allude Ashvaghosha in 13°, 12, e in particolare al dolore del re per la perdita di lei. In seguito contrasse nuove nozze con Kali, ma dovette promettere ai genitori adottivi di lei che i figli nati dal matrimonio avrebbero ereditato il trono. Confronta KALI, BHISHMA, per altri particolari.

SARASVATI, la dea del fiume omonimo, ora Sarsuti; ebbe un figlio, noto solo col matronimico Sarasvata, che venne da lei nutrito a pesci in un periodo di grande siccità. Quando, dopo dodici anni, ripresero a cadere le piogge, Sarasvata era l'unico brahmano il cui ricordo dei Veda fosse rimasto completo; ebbe allora il compito di insegnare le Scritture a tutti gli altri che, di necessità, avevano dovuto interrompere

gli studi per riuscire a sopravvivere (1°, 42). Come dea, Sarasvati è la protettrice delle lettere e delle scienze. SARVARTHASIDDHA, nome personale del futuro Buddha, altrove Siddhartha; confronta 2°, 17 e nota, 7°, 1.

SENAJIT, nome di più personaggi reali a cui fa riferimento il "Mahabharata" (9°, 20).

SETTE VEGGENTI, nome delle stelle che compongono la costellazione dell'Orsa maggiore; i nomi dei singoli personaggi variano però a seconda delle fonti (1°, 14).

SHIBI, o Ushinara, la personificazione del re generoso fino all'estremo sacrificio: nella versione del "Mahabharata" dà il suo corpo in pasto a un falco affamato; nei "Jataka" invece, dona i suoi occhi a un brahmano che glieli chiede (14°, 30). SIDDHA, classe di esseri semidivini, solitamente descritti come abitatori del paradiso di Indra (7°, 1; 14°, 87).

SHIVA, è senz'altro menzionato due volte nel "Buddhacarita", in 10°, 3 coll'epiteto di "sthanuvrata" «colui che compie il voto di immobilità» (vedi anche nota 2), e ancora in 13°, 16 come Shambhu; ha anche il nome di Bhava (q. v.), forse in comune con Agni, in 1°, 88. In ogni Pagina 92

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt modo, la scarsità di riferimenti in sé non ci permette di trarre alcuna conclusione sullo status del culto del dio verso il primo secolo d.C.: essa può essere ugualmente interpretata come censura volontaria da parte del poeta buddhista o come effettiva mancanza di elementi specifici a cui fare riferimento. Forse la prima ipotesi è la più accettabile; Johnston nota infatti come il quadro mitologico corrisponda per lo più alle nostre aspettative, salvo per quanto riguarda l'omissione delle forme di culto più recenti (B.C.-2, p. 54 romano). Questo aspetto rientra senz'altro nella logica delle

cose: mentre l'accettazione esteriore della mitologia tradizionale da parte del poeta poteva non comportare particolari concessioni dottrinali, i nuovi culti di Shiva e di Vishnu erano difficilmente compatibili con il dharma del Buddismo.

SKANDA, o Shanmukha «Colui dai sei volti», o Karttikeya «figlio delle Pleiadi», è il dio della guerra. La sua nascita presenta delle caratteristiche quanto meno singolari, gli dèi interrompono l'unione di Shiva e Parvati, timorosi che il figlio di tale coppia non potesse essere retto dall'universo. Il seme di Shiva cade allora sulla terra, dove viene accolto da Agni e conservato per 5000 anni, per poi essere passato a Ganga, che lo deposita sul Himalaya. Lì viene alla luce Skanda; le sei Pleiadi lo allattano ed egli sviluppa un volto diverso per ciascuna di loro. Nasce quindi una contesa tra Shiva, Parvati, Agni, Ganga e le sei Pleiadi, circa la paternità del nuovo dio, ma questi intuisce la situazione e assume corpi differenti per ciascuno dei suoi «genitori». Ashvaghosha pare giocare deliberatamente sull'ambiguità della situazione nel fare riferimento a questo mito, usando teonimi dai molteplici significati; confronta a riguardo BHAVA e DEVI (1°, 61, 88). SOLE, vedi SURYA.

SOMA, in origine nome di una pianta e della bevanda inebriante ottenuta dalla sua spremitura, a cui è dedicato uno dei libri ("mandala") del "RigVeda". Non è ancora stata identificata la pianta originale da cui veniva ricavata la pozione, benché si conoscano alcuni dei suoi sostituti: citiamo per curiosità l'ultima tesi in merito, che ha suscitato numerose polemiche, secondo la quale il Soma sarebbe l'"Amanita muscaria", fungo noto per le sue proprietà allucinogene. In ogni modo, l'importanza della spremitura e

delle libagioni di Soma è molto ridotta nel periodo postvedico; un accenno si trova anche nel "Buddhacarita" (2°, 37). Soma, fin dal periodo tardo vedico, viene anche identificato con la luna ("candra", "candramas"); questo aspetto, dapprima secondario, prende via via il sopravvento e già nella poesia epica è l'unico ad avere una certa rilevanza: il nome dell'antica bevanda diventa in pratica quello del dio lunare. Nel "Buddhacarita" si fa riferimento a sua moglie Rohim (4°, 73), alla sua relazione con Tara (4°, 75; confronta BRIHASPATI) dalla quale nacque Budha, la cui discendenza, a partire da Pururavas (13°, 12), costituirà la cosiddetta «dinastia lunare» da cui provengono le famiglie rivali del "Mahabharata". SHRENYA, o Bimbisara, re del Magadha (q. v.) contemporaneo del Buddha;

si tratta senza dubbio di un personaggio storico, appartenente alla dinastia di Haryanka; morì circa otto anni prima del Buddha per mano del figlio Ajatagatru (canti 10°, 11°),

SHRI o Laksmi o Padma (l'unificazione dei tre nomi in una sola dea è sicura nel "Buddhacarita" e molto frequente nell'epica) è da un lato la personificazione della fortuna dei re e delle città (v. 10°, 9), dall'altro è consorte o figlia di Vishnu; nel "Buddhacarita" è spesso un nome comune «splendore, fortuna, maestà», ma vi sono anche passi in cui viene descritta in modo antropomorfo (vedi PADMA); mancano invece i riferimenti a fatti mitici veri e propri.

SHUBHAKRITSNA, divinità del "rupadhatu"; la rinascita tra gli Shubhakritsna è il destino di chi ha conseguito la terza meditazione (12°, 55).

SHUDDHADIVASA, gli dèi «pura dimora», teonimo indicante le ultime

cinque classi di dèi del "rupadhatu", la sfera dell'esistenza corporea sottile da cui è assente ogni passionalità; la classe più alta di Shuddhdivasa è costituita dagli Akanishtha (q. v.). Creazioni della teologia buddhista, più che delle credenze popolari, i Shuddhdivasa intervengono spesso e volentieri per agevolare la missione di Pagina 93

Ashvaghosha - Le Gesta Del Buddha.txt

Sarvarthasiddha, col quale si dimostrano sempre solidali (passim). SHUDDHODANA, padre del futuro Buddha; viene descritto nei testi pali come raja del clan degli Shakya, ma non pare che il titolo indicasse in origine una vera regalità dinastica, quanto una specie di consolato elettivo. Nei testi postcanonici invece, "Buddhacarita" compreso, Shuddhodana ha tutte le caratteristiche del "cakravartin" o monarca universale, prototipo del re potente e virtuoso (1°, 1 e passim, il nome essendo altrove sostituito da espressioni formulari come «il signore degli Shakya», «il protettore degli uomini» eccetera). SHUKRA, precettore degli Asura (q. v.) così come Brihaspati lo era degli dèi; viene identificato col pianeta Venere (Shukra significa infatti «risplendente»), ma nel suo aspetto antropomorfo, è solitamente più noto col nome di Ushanas. La tradizione epica conferma che fu autore di un trattato di politica (1°, 41; 9°, 10). SUMANTRA, nome dell'auriga di Rama incaricato di portare il suo padrone fino al Gange quando questi venne esiliato nella foresta (6°, 36 e nota).

SUNDA, nome di un Asura; ottenne dal dio Brahma la grazia di non poter essere ucciso da nessuno se non dal fratello Upasunda, e questi da nessuno se non da Sunda: sicuri della loro inviolabilità, i due si accinsero a conquistare i tre mondi. Gli dèi allora, allarmati, mandarono la ninfa

Tilottama a seminare la discordia e la gelosia tra di essi: Sunda e Upasunda infatti, accecati dalla passione, si uccisero l'un l'altro (11°, 32 nota).

SHURA, il nonno paterno di Krishna (q. v.); confronta 1, 45. SHURPAKA MINARIPU, personaggio di incerta identificazione; secondo il

"Saundarananda" fu amato da Kumudvati (13°, 11). SURYA, il sole e il dio solare; col nome di Vivasvat è padre di Manu e quindi capostipite della dinastia solare; vedi SURYAVAMSHA (passim). SUJRYAVAMSHA, la dinastia solare a cui appartengono i principali

personaggi del "Ramayana"; secondo fonte buddhista, confermata in parte da alcuni testi puranici, anche gli Shakya, in quanto discendenti di Ikshvaku, farebbero parte di questo casato; ai divini progenitori del futuro Buddha, Ashvaghosha accenna indirettamente in 1°, 12-13; 2°, 16; direttamente in 10°, 23. SUVARNANISHTHIVIN, vedi SAMJAYA.

SVAYAMBHU, «Colui che esiste di per sé», è un epiteto comune a molte divinità; nel "Buddhacarita" (2°, 51, 10° 2, 19) va probabilmente inteso come nome di Brahma (q. v.). Dai buddhisti è usato come epiteto del Buddha e per questo motivo il termine si presta bene ai paragoni tra il dio creatore e Sarvarthasiddha nel decimo canto. TATHAGATA, titolo del Buddha; significa, secondo la tradizione, «Colui che è giunto (o andato) "in tal modo" (cioè "per la stessa via percorsa dai Buddha precedenti")». Confronta 1°, 20. UDAYIN, figlio del sacerdote di corte di Shuddhodana, confronta 4°, 8 segg.

UDRAKA RAMAPUTRA, asceta contemporaneo del Buddha; 5°. 12°, 84 e

segg., 14°, 106.

UCRAYUDHA, re ucciso da Bhishma (q. v.) per la sua passione per Kali (11°, 18).

UPASUNDA, vedi SUNDA.

URVASHI, Apsaras amata da Pururavas (11°, 15); Ashvaghosha, rifacendosi alla tradizione vedica, la ritiene anche madre di Vasishtha: questi infatti, in 9°, 9, viene ricordato col matronimico Aurvasheya.

UTATHYA, fratello di Brihaspati e marito di Mamata; vedi BHARADVAJA.

VAIBHRAJA, nome di un mitico giardino situato sul monte Suparshva, e di un sovrano non altrimenti noto (4°, 28; 9°, 20; nel secondo passo il testo non è sicuro).
VAISHRAVANA, vedi KUBERA.

VAISHVAMTARA, nome dell'eremo di Arada; non compare altrove (11°, 73).

VAJRABAHU, probabilmente nome di Indra «braccio di folgore» in 9°, 20.

VALMIKI, secondo la tradizione, fu l'autore del "Ramayana", epica in gran parte scritta da un unico autore anche secondo i critici moderni; la sua biografia rimane però essenzialmente mitica (vedi nota a 7°, 15). Ashvaghosha fa riferimento in particolare a un fatto narrato nel prologo del "Ramayana" ("Adikanda", 2°): Valmiki, assistendo all'uccisione di un chiurlo intento all'amore con la sua compagna, maledisse un cacciatore improvvisando una quartina di versi di otto sillabe, detta "shloka" (secondo il "Ramayana", il nome deriva dal fatto che questa esprimeva il dolore - "shoka" - del poeta). Più semplicemente, il "Buddhacarita" si limita ad affermare che Valmiki "adau sasarja padyam" «per primo creò la strofe», ma non specifica

se si debba intendere che Valmiki fu il primo a comporre in metrica ("padya" si oppone a "gadya" come poesia a prosa), ovvero il creatore di una certa forma metrica, il che appare più vicino alla realtà delle cose (1°, 43).

VAMADEVA, ministro di Dasharatha nel "Ramayana". Il "Buddhacarita" ricorda una sua visita, assieme a Vasishtha, a Rama esiliato nella foresta; questo particolare non compare nell'epica di Valmiki, ma si ritrova nel riassunto di questa riportato dal "Mahabharata", onde è da supporre che il passo originale del "Ramayana" sia stato rimaneggiato (Johnston, B.C.-2, p. 49-50 romani). In ogni modo, Vamadeva è un personaggio molto antico, autore di inni del "RigVeda" (9°, 9). VARANASI, la città di Benares (14°, 107 e nota).

VARSHAGANYA, nome di un maestro del Samkya a cui sarebbe diretta l'allusione in 12°, 33; confronta B.C.-2, p. 172.

VASISHTHA, celeberrimo personaggio vedico, prototipo del brahmano e "del purohita" o sacerdote di corte; molti inni del "RigVeda" gli sono attribuiti. Sempre nel Veda, si allude alla sua nascita da Urvashi ("RigVeda", 7°, 33, 11), un particolare che Ashvaghosha riconosce in 9°, 9, ma che l'epica e la letteratura puranica sembrano ignorare.

Nell'epica, soprattutto nel ciclo di Rama e della sua famiglia, Vasishtha è sacerdote e consigliere di numerosi re della dinastia solare, funzione che egli svolge presso numerosi sovrani, a partire da Ikshvaku, senza alcun riguardo per quelli che dovrebbero essere i normali limiti dell'esistenza umana: egli sarebbe stato così contemporaneo di ben sessantuno generazioni di re. Molto nota è la contesa tra Vishvamitra (q. v.) e Vasishtha, vicenda a più episodi che

riflette il conflitto tra i brahmani e gli kshatriya, narrata con dovizie di particolari nel primo libro del "Ramayana" (capitolo 5257), ma già contenuta in nuce nel Veda.

Il "Buddhacarita" accenna a vari episodi, non tutti chiari: in 1°, 42 si parla dell'incapacità di Vasishtha di operare la divisione dei Veda, benché lo stesso venga enumerato tra i «divisori del Veda» delle ere cosmiche passate nel "VishnuPurana"; in 1°, 52 viene ricordata la sua familiarità con Antideva (q. v.), il quale conseguì la rinascita in paradiso per averlo accolto degnamente con un'offerta di acqua tiepida; non è noto invece a quale episodio si alluda in 9°, 70. Il riferimento in 4°, 77 al basso lignaggio della moglie Aksamala viene confermato anche dall'insospettabile "Manavadharmashastra"; in altre fonti, il nome della consorte è dato come Arundhati; in ogni modo rimane estremamente curioso il fatto che il paladino dell'ortodossia brahmanica venga descritto come compagno di una intoccabile. Per la visita a Rama confronta infine la voce VAMADEVA. VASU, nome di un gruppo di otto divinità celesti a cui presiede Indra; l'ottavo ad essere menzionato nelle fonti è solitamente Prabhasa «Splendore»; talvolta invece è Apa o Dyau, costretto da una maledizione a incarnarsi in terra come Bhishma (q. v.); confronta 7°, 7.

VEDA, i più antichi libri sacri dell'India, la cui autorità non viene mai contestata dai sistemi brahmanici. Vi sono attualmente quattro Veda, "RigVeda", "YajurVeda", "SamaVeda" e "AtharvaVeda", di cui il primo presenta parti molto arcaiche, mentre il quarto appare recenziore. I Veda sono raccolte di inni sacri destinati alle varie divinità e all'ufficio sacrificale, scritti in una lingua notevolmente più arcaica del sanscrito classico; la loro recitazione è riservata

ai brahmani, che apprendono i testi mediante particolari tecniche mnemoniche. Secondo i Purana, ogni epoca cosmica ha la sua rivelazione vedica ed il suo «arrangiatore» o «divisore» del materiale (1°, 42; 2°, 37; 9°, 65).

VEGGENTI, sansc. "rishi", i divini poeti a cui si attribuiscono i Veda, gli autori o ispirati trascrittori della Rivelazione vedica a cui vengono ascritti i singoli inni; in genere, "rishi" è il termine con cui vengono designati i mitici saggi del tempo antico come Vasishtha o Agastya. Vi sono classi diverse di veggenti, a seconda della provenienza di casta (reveggenti come Vishvamitra, veggenti brahmanici come Vasishtha), o a seconda del merito: veggenti divini, grandi veggenti eccetera (passim).

VIDEHA, regione dell'India gangetica corrispondente all'odierno Bihar settentrionale; la capitale era Mithila, sede dei re Janaka (9°, 20; 13°, 5).

VINDHYA, bassa catena montuosa che divide il Hindustan dal Deccan (13°, 38).

VINDHYAKOSHTHA, forse «"temenos" dei Vindhya», se "koshtha" è usato nel senso di "devakoshtha" in 7°, 33; località dei Vindhya orientali dove aveva sede l'eremo di Arada (7°, 54).

VISHNU, una delle divinità più importanti del pantheon indiano, il dio della "bhakti" e della "Gita", ha ancora una scarsissima rilevanza nelle opere di Ashvaghosha. Nella parte sanscrita del "Buddhacarita" non compare per nulla, ma la traduzione tibetana di 27°, 79 lo cita come «padrone» di Garuda («Vishnu's Garuda», vedi B.C.-2, p. 54 romano; la traduzione cinese non conferma la lettura). Nel "Saundarananda" appare poi col nome di Upendra in 11°, 49, dove viene rappresentato come cortigiano del dio Indra. Per

il culto di Vishnu vale lo stesso discorso che si è fatto per Shiva (alla voce "Shiva"). VISHVACI, vedi YAYATI.

VISHVAMITRA, figlio di Gadhini, antico reveggiante solitamente rappresentato come l'antagonista del brahmano Vasishtha (q. v.) di cui invidia la supremazia: infatti, la vicenda si conclude solo col conseguimento della dignità, brahmanica da parte del re. La sua unione con Ghritaci è ricordata in un verso del "Ramayana"; per i problemi testuali connessi, vedi B.C.-2, p. 49 romano (1°, 44; 4°, 20).

VIVASVAT un nome della divinità solare, confronta SHURYA; appare sia

come sole (7°, 32), sia come padre di Manu (8°, 78); l'episodio a cui allude 4°, 28 non sembra identificabile.

VRISHNI, assieme agli Andhaka, costituiscono il clan degli Yadava, il popolo di cui era re Krishna; il "Mahabharata" racconta di come si massacrarono a vicenda nel corso di un'orgia di ubriachezza (11°, 31 e nota).

VRITRA, demone la cui uccisione da parte di Indra viene ricordata già nel "RigVeda"; poiché Vritra era anche brahmano, la sua uccisione, benché giusta e necessaria, comportava un orribile peccato: dal cadavere del demone uscì la personificazione del crimine compiuto, che perseguitò Indra come un'Erinni costringendolo a fuggire e a nascondersi. Il mito, nella sua forma originale, celebra la liberazione del mondo dalla siccità da parte del dio della pioggia (8°, 13; 11°, 14).

VYASA, come epiteto significa semplicemente «divisore», (dei Veda), e può riferirsi a più personaggi, dal momento che ogni epoca cosmica ne ha avuto uno. L'attuale Vyasa è Krishna Dvaipayana (diverso dal Krishna della "Gita"), nato da Kali e da Parashara; egli viene anche considerato l'autore

del "Mahabharata", delle cui vicende sarebbe stato testimone oculare. Nel "Buddhacarita" è ricordato per la sua funzione di arrangiatore dei testi sacri (1°, 42) e per una relazione con Kashisundari (q. v.), probabilmente versione ampliata di un episodio bharatiano (4°, 16).

YAKSHA, esseri semidivini, attendenti di Kubera, di natura per lo più mite, forse in origine divinità vegetali. Nella leggenda e nell'iconografia buddhista sono spesso favorevoli al Buddha, come i Naga (l'«arruolamento, di esseri di cui non si è mai troppo «sicuri» può costituire una forma di esorcismo, ed è inoltre un'ottima presentazione per una religione che cerca di estendere il numero dei suoi adepti). Nelle sculture degli archi trionfali ("torana") degli "stupa" sono rappresentati come ometti di bassa statura e corpulenti, mentre le loro femmine, le Yakshi, vengono ritratte come fanciulle graziose (1°, 17; 5°, 81).

YAMUNA, nome di un affluente del Gange, oggi Jumna (4°, 76; 12°, 110).

YASHODHARA, moglie del futuro Buddha e madre di Rahula (passim). YAYATI, figlio di Nahusha (q. v.), antenato degli eroi del "Mahabharata"; il suo regno viene citato come uno dei più prosperi dei tempi antichi. Divenuto vecchio (a seguito di una maledizione, secondo le fonti) scambiò la sua vecchiaia colla giovinezza del figlio Puru e per mille anni godette della compagnia dell'Apsaras Vishvaci. Del mito vi sono varie redazioni; la più vicina a quella del "Buddhacarita" è forse quella del "VishnuPurana", libro 4°, capitolo 10° (2°, 11; 4°, 78).

NOTA BIBLIOGRAFICA

La fonte principale per questa raccolta di personaggi e di fatti è costituita dalle note alla traduzione di Johnston, che a sua volta si è servito in gran parte dell'ottimo manuale "Ancient Indian Historical Tradition" di F. E. Pargiter (Oxford, 1922; Delhi, 1972). Per quanto ha attinenza col Buddhismo, la fonte più sicura rimane ancora l'"Histoire" del Lamotte e, limitatamente a ciò che riguarda le prime due lettere dell'alfabeto, l'incompleta "Encyclopaedia of Buddhism". Le altre fonti consultate (oltre ai testi originali disponibili) sono: A. A. Macdonell, "Vedic Mythology" e E. Washburn Hopkins, "Epic Mythology", entrambi in "Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde", Band 3, Strassburg, 1897-1915. J. Dowson, "A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion", London, 1903.

A. A. Macdonell, A. B. Keith, "Vedic Index of Names and Subjects", London, 1912, 2 volumi.

S. Bhattacharya, "A Dictionary of Indian History", Calcutta, 1967. Mani Vettam, op. cit. Pagina 97